الفلسفة الحديثة

نصوص مختارة



اختيار وترجمة :

د. محمد سبيلا

د. عبد السلام بنعبد العالي

أفريقيا الشرق

الفلسفة الحديثة

نصوص مختارة

عنوان الكتاب

الفلسفة الحديثة

نصوص مختارة

اختيار وترجمة
د. محمد سبيلا
د. عبد السلام بنعبد العالي

رقم الإيداع القانوني : 1725/2000
ردمك : 9981-25-225-5

أفريقيا الشرق ـ المغرب

159 مكرر شارع يعقوب المنصور ـ الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022 ـ فاكس : 80 00 44 022
البريد الإلكتروني : E-Mail : **afriqueorient@iam.net.ma**

أفريقيا الشرق ـ بيروت ـ لبنان

ص. ب. 3176 - 11

الفلسفة الحديثة

نصوص مختارة

اختيار وترجمة :

د. محمد سبيلا

د. عبد السلام بنعبد العالي

أفريقيا الشرق

الفلسفة الحديثة
نُصُوصٌ مُخْتَارَةٌ

اختيار وترجمة :

مُحَمَّد سَبِيلا

عَبْد السَّلاَم بَنعبْد العَالي

تقديم

عندما أعددنا النصوص الفلسفية الحالية كأدوات عمَل في التدريس، لم يكن يخطر ببالنا أن هذه النصوص سيقيض لها أن ترى نور النشر يوما، وستخرج من بين جدران قاعات الدرس لتعانق الجمهور القارئ الواسع. فقد تراكمت لدينا هذه النصوص عبر سنوات التدريس. ولعل هذا التراكم نفسه، عندما بلغ قدرا معينا، هو الذي أوحى لنا بضرورة نشرها، تعميما للفائدة وتوفيرا لنصوص لها قيمة بالنسبة للتلميذ والطالب والأستاذ والقارئ عامة. وهي على وجه العموم نصوص من الفكر الغربي الحديث أو المعاصر قد لا يتيسر الحصول عليها بنفس السهولة التي نوفر بها نصوصا من تراثنا وتاريخنا الفكري العربي الإسلامي. ونحن، وإن كنا موقنين أن مثل هذا العمل ليس إلا نواة لعمل أوسع وأطول نفسا، وهو محاولة توفير أكبر عدد من النصوص الأساسية في الفكر الغربي، فإننا نضع هذه اللبنة الأولى التي نأمل ان تتوافر لها فرص النماء والتطور مستقبلا، خاصة وأن ثقافتنا العربية تجد نفسها اليوم، في عصر التباري الحضاري والثقافي، مدعوة إلى التعرف على الفكر الغربي وعلى نصوصه الأساسية بقدر الإمكان، وذلك بتقديمها بترجمة دقيقة وأكاديمية لا بمجرد ترجمة تقريبية أو تجارية، وهو نوع متوافر بكثرة.

كما أن أولئك الذين يخشون الفلسفة ويكيلونها التهم تلو التهم، مدعوون للتعرف على النصوص الفلسفية قبل المبادرة بإصدار الأحكام التعميمية أو المتسرعة. فالفلسفة في عمقها مجرد عناء فكري، وفحص نقدي وتساؤل مستمر عن العديد من القضايا. لذلك يتسم الفكر الفلسفي دوما، بمعارضته لكل تسليم سهل وساذج بحقائق وآراء تستمد قوتها من قوة العادة ومن روح الجماعة. وهذا ما يجعلها تتخذ دوما صيغة تساؤل حول البداهة أو مساءلة للحقائق التي فقدت روح الحفز على البحث، وتحولت إلى وصفات وجرعات للحقيقة. ولعلنا، ونحن نواجه اليوم أقوى وأقسى تحد حضاري وثقافي تعرضت له امتنا، أحوج ما نكون إلى هذه الروح الفلسفية، روح النقد والسؤال والمساءلة. أما الدعوة إلى حرمان الأجيال الجديدة من الفلسفة، فليس إلا سياسة ثقافية تقصد إبعاد الأجيال عن روح العصر بما فيها من تساؤلات ومناهج جديدة.

ونحن نعتقد أننا بإخراج هذا الكتاب، نكون قد وفرنا للقارئ العربي وللطالب حزمة من النصوص المتنوعة حول تاريخ الفلسفة وتأريخها، وحول أهم القضايا التي عرفها ذلك التاريخ مثل الشعور واللاشعور والإيديولوجيا والتشيؤ والعلانية والعلم واللغة والبنية والبنيوية والذات الإنسانية [5] .

إلا أننا نشعر أن الجهد الفكري مايزال ينتظر الكثير منا لمحاولة تقديم نصوص فلسفية أخرى لم يتيسر لنا إدراجها هنا. وأملنا أن نكون قد وفقنا إلى تقريب القارىء العربي إلى بعض أمهات الأفكار الفلسفية في الغرب المعاصر، دون أن ندعي أننا أحطنا بكل المطلوب أو استوفينا كل ما يتعين تقديمه.

ولعل افتقاد لغتنا العربية للنصوص الأساسية في الفكر الغربي، وخاصة الفلسفي منه، سيكون حافزا للعديد من المفكرين والأساتذة للعمل على تعويض هذا النقص البين بتوفير ما يمكن توفيره من النصوص الفلسفية. ونحن نعتقد أن توفير هذه النصوص في اكتمالها، لن يتأتى تحقيقه إلا ضمن اهتمام مؤسسي سواء بإنشاء هيئات للترجمة أو باعتبار الترجمة، مثلها في ذلك مثل تحقيق نصوص التراث، يمكن أن تدخل ضمن إعداد البحوث الجامعية، لأن الجهود الفردية محدودة وقد تدخل ضمن استراتيجية ثقافية عامة.

وبدون توافر هذه النصوص، لن نستطيع أن ندخل في حوار مع نصوص الفكر الغربي لتملكها وفحصها ونقدها وتقييمها من منظورنا وانطلاقا من واقعنا، وذلك ضمن حركة مزدوجة. نقوم على محاولة تملك تراثنا الفكري ومحاولة تملك تراث «الآخر»، من منطلق الحوار والفحص النقدي.

أما فيما يخص النصوص فأغلبها ترجمناه ترجمة شخصية خلال التدريس و بعضها مقتبس من ترجمات عربية مقبولة. ونحن نشكر كل الأساتذة والمفكرين الذين استجابوا لفكرتنا في نشر النصوص المقتبسة من ترجماتهم، آملين أن يتفهم من لم نستطع الاتصال بهم الغاية المعرفية والثقافية المتوخاة من وراء هذا النشر. كما أننا حاولنا الإشارة بقدر الإمكان للمراجع التي ترجمنا عنها أو المترجمات التي اقتبسنا منها مع الإشارة إلى الصفحات في بعض الأحيان.

وأملنا من إخراج هذه النصوص هو تقديم خدمة لأطراف العملية التعليمية بتوفير أدوات تدريس تقرب للمتلقي بعض أفكار التراث الفلسفي العالمي. فعسى أن نكون قد وفقنا في مبتغانا.

الفصل الأول

الفلسفة تاريخها وتأريخها

العالم الروحي للمدينة (Polis)

يشكل ظهور المدينة (La Polis) في تاريخ الفكر اليوناني، حدثاً حاسماً. من المؤكد أنها لن تحقق كل نتائجها إلا بعد حين، على الصعيد الثقافي كما على الصعيد المؤسساتي؛ وستعرف المدينة مراحل متعددة وأشكالاً متنوعة، إلا أنها، منذ ظهورها الذي يمكن أن نحدده بين القرنين الثامن والسابع، تسجل بداية واكتشافاً حقيقياً؛ ومعها اتخذت الحياة الاجتماعية والعلاقات بين الناس، شكلاً جديداً، سيشعر اليونانيون كلياً بفرادته [1].

إن ما ينطوي عليه نظام المدينة هو أولاً تفوّق الكلمة الخارق على جميع الأدوات الأخرى للسلطة، فقد أصبحت الأداة السياسية بامتياز، ومفتاح كل سلطة في الدولة، ووسيلة القيادة والسيطرة على الآخرين. هذه القدرة للكلمة — التي سيجعل منها اليونان أحد الآلهة : البيتو (Peitho)، قوة الإقناع — تذكّر بفعالية الكلمات والصيغ في بعض الطقوس الدينية أو القيمة المنسوبة إلى «أقوال» الملك عندما يصدر أحكامه العادلة بملء سلطانه؛ إلا أن المقصود في الحقيقة، هو أمر مختلف تماماً. لم تعد الكلمة هي الكلمة الطقوسية والصيغة الحقة وإنما المداولة المتناقضة والنقاش والتعليل. إنها تفترض جمهوراً تتوجه إليه وكأنه قاض يصدر الحكم الأخيربرفع الأيدي، بين الفريقين الماثلين أمامه؛ إن هذا الخيار الإنساني المحض هو الذي يقيس قوة الاقناع لخطابين، مؤمناً فوز أحد الخطباء على خصمه.

إن كل القضايا المتعلقة بالمصلحة العامة التي كان الملك يقوم بوظيفة تنظيمها والتي تعرّف حقل القيادة، باتت الآن خاضعة لفن الخطابة، وينبغي أن تحسم في

نهاية المناقشة؛ يقتضي إذن أن يكون بالإمكان صياغتها في خطاب، والانكباب على البراهين المتناقضة والتعليلات المتعارضة. وهكذا ثمة بين السياسة والخطابة (logos) علاقة وثيقة وصلة متبادلة. إن فن السياسة هو في الأساس معالجة اللغة؛ والخطابة في الأصل، تعي نفسها وقواعدها وفعاليتها عبر الوظيفة السياسية. ومن الناحية التاريخية، كانت البلاغة والسفسطة هما اللتان فتحتا الطريق، عبر التحليل الذي قاما به لصيغ الخطاب باعتباره أداة الفوز في صراعات المجلس والمحكمة، أمام أبحاث أرسطو الذي عرف، إلى جانب تقنية الإقناع، بقواعد البرهنة وطرح منطق الصحيح، الخاص بالمعرفة النظرية، بمواجهة منطق المحتمل والمرجح الذي يسيطرعلى النقاشات المجازفة للتطبيق.

ثمة سمة ثانية للمدينة هي خاصية الإعلان الكامل المعطى لأهم مظاهر الحياة الاجتماعية. يمكننا حتى القول إن المدينة توجد فقط بمقدار ما يستخلص فيها نطاق عام بمعني الكلمة المختلفين وإنما المتضامنين : قطاع المصلحة العامة المتناقض مع الأعمال الخاصة ؛ وممارسات مفتوحة تقوم في وضح النهار؛ تتناقض مع إجراءات سرية. هذه الضرورة للإعلان تقود إلى المصادرة التدريجية، لمجمل التصرفات والإجراءات والمعارف التي تشكل في الأصل امتيازاً خاصاً للباسيليوس أو للنخبة العسكرية المتمتعة بالقيادة، وذلك لمصلحة الجميع، ولكي تضعها تحت نظر الجميع. سيكون لهذه الحركة المزدوجة في إشاعة الديمقراطية والنشر نتائج حاسمة على الصعيد الفكري. وستتشكل الثقافة اليونانية عبر فتح إمكانية الدخول لدائرة كانت تزداد اتساعاً باستمرار — أخيراً أمام الديموس (الفلاحين) بكاملهم — إلى العالم الروحي الذي كان مقتصراً في البدء على الأرستوقراطية الحربية والكهنوتية (إن الحقبة الهوميرية هي المثل الأول على هذه المسيرة : فشعر البلاط الذي كان ينشد أولاً في قاعات القصور، يفلت منها ويتسع وينتقل إلى شعر العيد). ولكن هذا الاتساع يتضمن تحولاً عميقاً، فالمعارف والقيم والتقنيات العقلية، عندما أصبحت عناصر لثقافة مشتركة، انتقلت هي نفسها إلى الساحة العامة وخضعت للنقد والنقاش. لم تعد محفوظة، كضمان للقدرة، في خفايا التقاليد العائلية؛ وسيغذي نشرها التأويلات والتفسيرات المختلفة والمجابهات والنقاشات الحامية. ومنذ ذلك الحين أصبح

النقاش والتعليل والجدل، قواعد اللعبة الفكرية وكذلك قواعد اللعبة السياسية. كما أن الرقابة الدائمة للجماعة تمارس على الإنتاج الفكري وكذلك على حكام الدولة. وقانون المدينة يتطلب كذلك، على عكس السلطة المطلقة للملك، أن يخضع الجميع «لتأدية الحساب»، فلم يعد أحد يفرض نفسه بقوة المكانة الشخصية أو الدينية؛ بل عليه أن يبرهن على سداد حكمه بطرائف ذات صفة جدلية.

كانت الكلمة هي التي تشكل أداة الحياة السياسية في إطار المدينة؛ والكتابة هي التي ستقدّم على الصعيد الفكري المحض الوسيلة لثقافة مشتركة، وستسمح بالانتشار الكامل للمعارف التي كانت في السابق محتكرة أو ممنوعة. وستتمكن الكتابة، التي اقْتُبست عن الفينيقيين وتبدّلت لكي تستطيع نقل الأصوات اليونانية بصورة أدق، من الاستجابة لوظيفة الإعلان هذه، لأنها أصبحت هي نفسها ملكاً مشتركاً لجميع المواطنين، على غرار اللغة المحكية تقريباً. إن أقدم التدوينات التي نعرفها في الأبجدية اليونانية تبين أن الأمر لم يعد يتعلق، اعتباراً من القرن الثامن، بمعرفة متخصصة ومقتصرة على الكتبة، وإنما بتقنية ذات استعمال واسع منتشرة لدى الجمهور. وإلى جانب الإنشاد عن ظهر قلب لنصوص هوميروس أو هيزيود (Hésiode) — الذي بقي تقليدياً — ستشكل الكتابة العنصر الأساسي للعلم اليوناني.

وهكذا نفهم مدى المطالبة التي ظهرت منذ ظهور المدينة : تدوين القوانين، فبتدوينها لا نقوم إلا بتأمين ديمومتها وثباتها ؛ كما نحميها من السلطة الخاصة للباسيليوس الذي كانت وظيفته أن يقول الحق؛ وتصبح مشتركة تماماً، أي قاعدة عامة، قابلة للتطبيق على الجميع بالطريقة نفسها. كانت القاعدة العليا ما تزال تلعب دوراً، في عالم هيزيود (Hésiode) السابق لنظام المدينة — الدولة، على مستويين وكأنها منقسمة بين السماء والأرض. : فبالنسبة للفلاح الصغير بليد الذهن، تعتبر القاعدة العليا في هذه الدنيا، قراراً واقعياً مرتبطاً باعتباطية الملوك «آكلي الهدايا» ؛ أما في السماء فهي ألوهة سيدة، إنما بعيدة ولا يمكن الوصول إليها. وعلى العكس من ذلك، ستتمكن القاعدة العليا، بواسطة الإعلان الذي

منحتها إياه الكتابة ومع بقائها قيمة مثالية، من أن تتجسد على الصعيد الإنساني المحض، وأن تحقق ذاتها في القانون، قاعدة مشتركة للجميع وإنما أعلى من الجميع، قاعدة عقلانية، خاضعة للنقاش والتغيّر بقرار، ولكنها لاتفتأ تعبّر عن نظام يعتبر مقدساً.

وعندما سيقرر الأفراد بدورهم، نشر معارفهم بواسطة الكتابة، إما بشكل كُتب مثل تلك التي كان «Anaximandre» و «Phérécyde» أول من كتبها، أو تلك التي سيودعها «Héraclite» هيكل أرتميس (Artémis) في إيفيز (Ephése)، بشكل تدوين كبير على الحجر، مشابهة لتلك الكتابات التي كانت تحفرها المدينة باسم حكامها أو كهنتها (سيدّون عليها مواطنون عاديون ملاحظات فلكية أو جداول الأحداث التاريخية)، ولن يكون طموحهم تعريف الآخرين باكتشاف أو رأي شخصيين؛ إنهم يريدون، عبر إيداع رسائلهم في المركز، جعل المصلحة العامة للمدينة، قاعدة قابلة لأن تفرض على الجميع مثل القانون . وهكذا اكتسبت حكمتهم في نشرها قواماً وموضوعية جديدين : فقد تشكلت هي نفسها بمثابة حقيقة. ولم يعد الأمر يتعلق بسِرٍّ ديني، مقتصر على بعض المختارين المتمتعين بنعمة إلهية. من المؤكد أن حقيقة الحكيم، على غرار السر الديني، هي إعلان لما هو جوهري، وكشف لحقيقة عليا تتجاوز كثيراً الناس العاديين، ولكن في تسليمها للكتابة تنتزع من الدائرة المغلقة للطوائف من أجل عرضها بوضوح كامل أمام أنظارالمدينة بكاملها ؛ وذلك يعني الاعتراف بأنها حق بمتناول الجميع، مع الأمل بأن تصبح في النهاية مقبولة ومعترفاً بها من الجميع.

هذا التحول لمعرفة سرية من النمط الخفي إلى جسم من الحقائق المنتشرة في الجمهور له ما يوازيه في قطاع آخر من الحياة الاجتماعية، فالكهنة القدماء الذين كانوا ينتسبون في ذاتهم إلى بعض النخب والذين كانوا يطبعون اختلاطهم الخاص بقدرة إلهية ـ صادرتهم المدينة لمصلحتها عندما تشكلت، وجعلت منهم عبادات رسمية للمدينة. كما أن الحماية التي كانت تقصرها الألوهة في السابق على محظييها، ستمارس بعد الآن لمصلحة الجماعة بكاملها. ولكن من يقول

بعبادة المدينة، يقول بعبادة الجمهور. وكل المقدسات القديمة، من شارات التنصيب إلى الرموز الدينية والشعارات التي تمت المحافظة عليها بكثير من العناية، وكأنها طلاسم القدرة في خفايا القصور أو في أعماق بيوت الكهنة، ستهاجر نحو الهيكل، وهو المكان المفتوح والعام. وفي هذا الحيّز غير الشخصي المتجه نحو الخارج والذي بات يسقط إلى الخارج زخرفة الأفاريز المنحوتة، تتحول الأصنام القديمة بدورها؛ فقد فقدت، مع صفتها السرية، فضيلتها كرمز فعال؛ وها هي أصبحت «صوراً» ليس لها وظيفة طقوسية غير أن تُرى، ودون حقيقة دينية أخرى غير مظهرها. وبالنسبة لتمثال العبادة الكبير القائم في الهيكل ليظهر فيه الإله، يمكننا القول إن كل جوهره يقوم اعتباراً من ذلك الحين على الإدراك. وباتت المقدسات التي كانت تحمل في السابق قوة خطرة وكانت محرمة على أنظار الجمهور، مجرد مشهد تحت نظر المدينة و «تعليما حول الآلهة»، كما تجردت تحت نظرها الحكايات السرية والصيغ الخفية من سرها ومن قدرتها الدينية لتصبح «حقائق» سيتناقش فيها الحكماء.

مع ذلك لم تستسلم الحياة الاجتماعية إلى إعلانية كاملة دون صعوبة ودون مقاومة. فمسيرة النشر حصلت على مراحل ؛ وصادفت في جميع الميادين، عقبات حدّت من تقدمها. وحتى على الصعيد السياسي، حافظت ممارسات حكومية سرية، في عز الحقبة الكلاسيكية، على شكل من السلطة العاملة بواسطة أساليب سرية ووسائل فائقة للطبيعة. ويقدم نظام سبارطة أفضل الأمثلة على هذه الإجراءات السرية. لكن استعمال المعابد السرية والكهنة الخاصين ببعض الحكام وحسب، أو مصنفات عرافية غير منشورة يمتلكها بعض القادة، أمرمحقق كذلك خارجها. أكثر من ذلك، ثمة الكثير من المدن التي كانت تضع خلاصها في امتلاك الذخائر السرية : رفات الأبطال التي تكون مجهولة من الجمهور، وينبغي ألا يعرفها، تحت طائلة دمار الدولة، سوى الحكام المؤهلين لتلقي هذا السر الخطير، عندما يتولون مهامهم. إن القيمة السياسية المنسوبة إلى هذه الطلاسم السرية ليست مجرد استمرار للماضي، فهي تستجيب لحاجات اجتماعية محددة، ألا يستثير خلاص المدينة بالضرورة قوى ليست في متناول

حسابات العقل البشري، وعناصرليس ممكناً تقدير قيمتها في نقاش ما، وكذلك توقعها في نهاية جولة من المداولات؟ هذا التدخل من قبل قوة خارقة للطبيعة ذات الدور الحاسم في النهاية ـ العناية الإلهية لدى هيرودوت، وتوسيديد (Thucydide)، يقتضي تماماً أخذه في الحسبان والاعتداد به في تناسق العوامل السياسية. ذلك أن عبادة الجمهور للآلهة الأولمبية لا يمكن أن تستجيب إلا جزئياً لهذه المهمة، فهي ترجع إلى عالم إلهي عام جداً، وكذلك بعيد جداً؛ وهي تعرف نظاماً للشأن المقدس الذي يتناقض تحديداً، مثل المقدس (hieros) وغير المقدس (Hosios)، مع الشأن الدنيوي الذي تقع فيه إدارة المدينة، إن نزع القداسة عن مستوى كامل من الحياة السياسية تقابله ديانة رسمية تفصلها مسافة معينة عن الأعمال البشرية، وهي لم تعد منخرطة مباشرة كذلك في تقلبات القيادة. مع ذلك أياً يكن وضوح الرؤيا لدى القادة السياسيين وحكمة المواطنين، فإن قرارات المجلس تتناول مستقبلا يبقى غير واضح أساساً ولا يمكن للعقل أن يحيط به بصورة كاملة. من الضروري إذن تأمين مراقبته قدر الإمكان بواسطة تدابيرأخرى لا تستخدم الوسائل البشرية وإنما فعالية الطقوس. إن «العقلانية» السياسية التي تحكم مؤسسات المدينة تتناقض بالطبع مع الإجراءات الدينينة القديمة للحكومة وإنما دون أن تستبعدها مع ذلك بصورة جذرية .

فضلاً عن ذلك، تنمو في نطاق الدين، على هامش المدينة وإلى جانب العبادة العامة، جمعيات قائمة على السرية، فالطوائف والأخويات والسرّيات هي مجموعات مغلقة وتراتبية، تتضمن درجات ورتبا. وبما أنها كانت منظمة على نمط الجمعيات المُسارية (initiatiques)، فإن مهمتها هي انتقاء أقلية من المختارين تستفيد من امتيازات لا يمكن للعامة أن تحصل عليها، وذلك من خلال سلسلة من الاختيارات. ولكن، على عكس المُسارات القديمة التي كان يخضع لها المحاربون الشبان والتي كانت تمنحهم الأهلية للسلطة، فإن المجموعات السرية الجديدة كانت منذ ذلك الحين محصورة في النطاق الديني المحض. في إطار المدينة، لم تعد المُسارة قادرة سوى على التحوّل «الروحي»، دون أي أثر سياسي. والمختارون هم مطهَّرون وقديسون. وبما أنهم قريبون من الألوهة، فهم مدعوون بالتأكيد إلى قدر استثنائي، ولكنهم سيعرفونه في العالم الآخر. والترقي الذي يستقيدون منه ينتمي إلى العالم الآخر.

كانت الجمعيات السرية تقدم لكل الذين يرغبون في التعرف على المُسارة، دون النظر إلى الولادة أو إلى الرتبة الاجتماعية، الوعد بالخلود السعيد الذي كان في الأصل امتيازاً ملكياً محصوراً، وكانت تذيع في الدائرة الأوسع للمتدربين الأسرار الدينية التي كانت تملكها خالصة، عائلات كهنونية مثل ال «Kerykes» وال «Eumolpides». ولكن على الرغم من إضفاء الديمقراطية على امتياز ديني، لم تضع الجمعية السرية نفسها، في أي وقت من الأوقات، ضمن منظور إعلاني. على العكس، إن ما يحدد سريتها هو ادعاؤها بالوصول إلى حقيقة تستعصي على الأساليب العادية ولا يمكن أن «تُعرض» بأي شكل من الأشكال، وبالحصول على وحي استثنائي إلى حد أنه يعمل على فتح الطريق أمام حياة دينية غير معروفةٍ من عبادة الدولة، ويوفر للمتدربين مصيراً لا يقاس مع الشروط العادية للمواطن. وهكذا، يتخذ السر تفسيراً دينياً خاصاً، متناقضاً مع علنية العبادة الرسمية : فهو يحدّد ديانة للخلاص الشخصي، تهدف إلى تحويل الفرد بمعزل عن النظام الاجتماعي، لتحقق فيه شبه ولادة جديدة تنتزعه من الوضع العام وتجعله ينتمي إلى نهج حياتي مختلف.

لكن أبحاث الحكماء الأوائل على هذا الصعيد، التقت مع اهتمامات الطوائف إلى حد أنها اختلطت بها أحياناً. إن تعاليم الحكمة مثلها مثل وحي السّريات، تدعي تحويل الإنسان من الداخل، ورفعه إلى وضع أعلى، وجعله كائناً فريداً، وإلى حد ما إلهاً (theios anèr)، إذا توجهت المدينة إلى الحكيم عندما تشعر أنها عرضة للفوضى والفساد، وإذا طلبت منه الحل لمصائبها، فذلك بالتحديد لأنه يظهر لها كائنا مختلفاً، استثنائياً، ورجلا إلهياً يعزله نوع حياته بكامله ويضعه على هامش الجماعة. والعكس بالعكس، عندما يتوجه الحكيم إلى المدينة، شفهياً أو كتابة، فذلك لكي ينقل إليها دوماً حقيقة تأتي من أعلى، وهي إذا نشرت تبقى منتمية إلى عالم آخر، غريب عن الحياة العادية. وهكذا تتشكل الحكمة الأولى في نوع من التناقض حيث تعبر طبيعتها غير المألوفة عن نفسها : فهي تسلم للجمهور معرفة تعلن في الوقت نفسه أنها بعيدة عن متناول الأغلبية. أليس غرضها كشف ما خفي، وإظهار عالم الحقيقة الذي يختفي خلف المظاهر؟ إن الحكمة تكشف عن حقيقة مدهشة جداً تكلّف جهوداً قاسية وتبقى مثل رؤيا

المختارين، مختفية عن أنظار العامة ؛ من المؤكد أنها تعبّر عما هو خفي وتصوغه في كلمات، ولكن العامة لا تستطيع أن تدرك معناها. فهي تنقل السر إلى الساحة العامة ؛ وتجعل منه غرضاً للامتحان وللدراسة دون أن يكف مع ذلك عن أن يكون سراً. وستحل الحكمة والفلسفة محل طقوس المُسارة التقليدية التي كانت تحول دون الوصول إلى الرؤى الممنوعة، اختبارات أخرى هي : قاعدة حياة ودرب للتقشف وطريق للبحث يحفظ، إلى جانب تقنيات النقاش والتعليل أو الأدوات العقلية الجديدة مثل الرياضيات، مكاناً للممارسات العرافية القديمة، وللتمارين الروحية الخاصة بالتركيز والنشوة وانفصال الروح عن الجسد.

إذن ستجد الفلسفة نفسها، عند نشأتها، في وضع ملتبس : فهي ستنتمي في إجراءاتها واستلهامها إلى مسارات الهيئات السرية وخلافات الأغورا (agora) في آن واحد؛ وستتردد بين ذهنية الأسرار الخاصة بالطوائف وعلنية النقاش المتناقض الذي يتسم به النشاط السياسي. وتبعاً للبيئات والأوقات والميول سنراها، مثل طائفة المشائين في اليونان الكبرى خلال القرن السادس، تنتظم في أخويات مغلقة، وترفض تسليم مذهب خفي تماماً إلى الكتابة. وستتمكن كذلك، كما ستفعل حركة السفسطائيين، من الاندماج بشكل كامل في الحياة العامة، ومن الظهور وكأنها تحضير لممارسة السلطة في المدينة، ومن تقديم نفسها بحرية إلى كل مواطن بواسطة دروس مكلفة جداً. وربما كانت الفلسفة اليونانية لم تستطع أبداً التخلص بصورة كاملة من هذا الالتباس الذي يطبع نشأتها. وسيستمر الفيلسوف في التأرجح بين وضعين، والتردد بين رغبتين متناقضتين، فتارة نجده يؤكد أنه الوحيد المؤهل لقيادة الدولة ويدعي باسم هذه «المعرفة» التي ترفعه فوق مستوى البشر، إصلاح الحياة الاجتماعية بكاملها وتنظيم المدينة الدولة بسيادة كاملة، واضعاً نفسه بكبرياء مكان الملك ـ الإلهي. وطوراً ينسحب من العالم لينطوي في حكمة خاصة تماماً، ساعياً مع بعض التلاميذ المتحلقين حوله، إلى إقامة مدينة أخرى في المدينة على هامش الأولى، وباحثاً في تنكره للحياة العامة عن خلاصة، في المعرفة والتأمل.

تضاف إلى المظهرين اللذين أشرنا إليهما — مكانة الكلمة وتطور الممارسات العامة — سمة أخرى لتميّز العالم الروحي للمدينة، فالذين تتكون منهم المدينة مهما كانوا مختلفين في منشئهم وطبقتهم ووظيفتهم، يبدون في شكل من الأشكال «متشابهين» مع بعضهم البعض. هذا التشابه يقيم وحدة المدينة، لأن اليونانيين يعتبرون أن المتشابهين وحدهم يستطيعون أن يجبروا أنفسهم، متوحدين في روح الجماعة ومشتركين في الجماعة نفسها. وهكذا، ستتخذ رابطة الإنسان بالإنسان، في إطار المدينة، شكل العلاقة المتبادلة والمتفاعلة، التي حلت محل علاقات الخضوع والسيطرة التراتبية. وسيتم تعريف كل الذين يشاركون في الدولة على أنهم أقران، ثم على أنهم بصورة أكثر تجريدية، متساوون. ورغم كل ما يجعلهم متناقضين في الحياة الاجتماعية العملية، يدرك المواطنون بعضهم بعضا على الصعيد السياسي، باعتبارهم وحدات قابلة للتبادل داخل نظام يقوم توازنه على القانون، ومساواته على المعايير. هذه الصورة للعالم الإنساني ستجد خلال القرن السادس تعبيرها الدقيق في مفهوم الأيزونوميا isonomia) أي مشاركة جميع المواطنين المتساوية في ممارسة السلطة. ولكن مثال الأيزونوميا استطاع، قبل أن يكتسب هذه القيمة الديمقراطية تماماً، ويوحي على الصعيد المؤسساتي بإصلاحات مثل إصلاحات «Clisthène» ، أن يترجم أو يطيل أمد التطلعات الجماعية التي تعود كثيراً إلى الوراء حتى أصول المدينة. وثمة شواهد عديدة تدل على أن تعبيري الإيزونوميا والأيزوقراطيا (المشاركة المتساوية أو الشعب المتساوي)، استخدما في الدوائر الأرستوقراطية لتعريف النظام الأوليغارشي الذي يحتكر فيه القيادة عدد صغير من الناس بمعزل عن الجماهير، ولكنها موزعة بالتساوي بين جميع أعضاء هذه النخبة بمواجهة السلطة المطلقة لفرد واحد (الملكية أو الطغيان)، وإذا استطاعت المساواة في ممارسة السلطة أن تكتسب في نهاية القرن السادس مثل هذه القوة، وإذا تمكنت من تبرير المطالبة الشعبية بالوصول الحر للفلاحين (dèmos) إلى جميع مراكز الحكم، فذلك لأنها كانت متجذرة دون ريب في تراث مساواتي قديم جداً، ولأنها كانت تستجيب حتى لبعض الأوضاع النفسية لأرستوقراطية «الخيالة». هؤلاء النبلاء العسكريون كانوا هم بالفعل الذين أقاموا تعادلاً لن يكون

موضع تساؤل فيما بعد، بين الصفة الحربية وحق المشاركة في الشؤون العامة، فقد كانت وضعية الجندي تتطابق في المدينة مع وضعية المواطن : إن من يحتل مكاناً في التشكيلات العسكرية للمدينة يحتله حكماًفي التنظيم السياسي. والحال أن التغيّرات في الأسلحة، إلى جانب الثورة في تقنية القتال حوّلتا منذ منتصف القرن السابع، شخصية المحارب وجدّدتا وضعه الاجتماعي وصورته النفسانية. إن ظهور الجندي الراجل الشاكي السلاح، المقاتل صفوفاً واستعماله في تشكيلات متراصة على قاعدة الكتيبة، سدّد ضربة قاضية للامتيازات العسكرية للخيالة. فكل الذين كانوا يستطيعون تحمل تكاليف تجهيزهم كجنود مشاة — أي الملاك الصغار الأحرار الذين يشكلون طبقة الديموس (Dèmos)، كما كان الأمر بالنسبة لطبقة الزوجيت (Zeugites) في أثينا — وجدوا أنفسهم على نفس مستوى مالكي الخيول. وهنا أيضاً أدى إضفاء الطابع الديمقراطي على الوظيفة العسكرية — وهي امتياز أرستوقراطي قديم — إلى إعادة صوغ كاملة لسلوكيات المحارب، فالبطل الهوميري، قائد العربات الجيد، كان يمكن أن يستمر في شخص الخيّال، ولكنه لم يعد يجمعه الشيء الكثير مع الجندي الراجل، هذا الجندي — المواطن. وما كان يُعتدّ به بالنسبة للأول، هو الإنجاز الشخصي والأمر الواقع القاطع في معركة منفردة. فمعنى المعركة وهي فسيفساء من المبارزات التي يتواجه فيها المقدامون، تتأكد القيمة العسكرية في شكل التفوق الشخصي البحث. إن الجرأة التي كانت تسمح للمحارب بإنجاز هذه الأعمال الباهرة، كان يجدها في نوع من الانخطاف ومن الغضب المقاتل، حيث كان الاضطرام الموحى به من أحد الآلهة يلقيه خارج ذاته. ولكن جندي المشاة لم يعد يعرف المعركة المنفردة ؛ وعليه أن يرفض إغراء الإقدام الفردي المحض إذا عرض له. إنه رجل المعركة التي تقوم جنباً إلى جنب، والصراع الذي يقوم كتفاً إلى كتف. لقد دفع إلى التمسك بمكانه وإلى السير المنتظم وإلى الانطلاق بالخطوة نفسها ضد العدو، وإلى الإصرار على عدم مغادرة مكانه في عز المعمعة. ولم تعد فضيلة المحارب تكمن في نزعاته، وإنما في السيطرة الكاملة على ذاته، والرقابة الدائمة للخضوع إلى نظام عام، وبرودة الأعصاب الضرورية لكبح الاندفاعات العفوية التي تهدد باضطراب نظام التشكيل العام. إن الكتيبة

تجعل من المشاة، مثل مدينة المواطنين، وحدة قابلة للتبادل وعنصراً شبيهاً بسائر العناصر، حيث لم يعد ينبغي أن تظهر القيمة الفردية (l'aristeia) سوى في الإطار المفروض من الحركة الإجمالية ومن تماسك المجموعة ومن فعل الكتلة، التي تعتبر الأدوات الجديدة للنصر. فحتى أثناء الحرب ينبغي أن يخضع السعي إلى الانتصار على الخصم وتأكيد التفوق على الآخرين لروح الجماعة؛ كما ينبغي أن تنحني قدرة الأفراد أمام قانون الجماعة. عندما ذكر هيرودوت، كما كان يفعل بعد كل قصة لمعركة، أسماء المدن والأفراد الذين ظهروا أنهم الأكثر جرأة في«Platée» ، أعطى وسام النصر عند الإسبرطيين لأرستوداموس (Aristodamos). كان الرجل واحداً من اللاسيديمونيين الثلاثمائة الذين صمدوا في ترموبيل (les Thepmopyles) ؛ وكان وحده الذي عاد صحيحاً معافى ؛ وبما أنه كان مهتماً في غسل العار الذي نسبه الإسبراطيون إلى هذه النجاة، فقد سعى ووجد الموت في «Platée» بعد ما أنجز مآثر مدهشة. ولكن الإسبرطيين لم يمنحوه، إلى جانب جائزة الشجاعة مراسيم الدفن الرسمية الواجبة لأفضل المحاربين ؛ فقد أنكروا عليه القيمة الفردية لأنه غادر صفه وهو يقاتل بغضب كرجل ضيعه الغضب المقاتل الفردي .

تبرز القصة بشكل مؤثر وضعاً نفسياً لا يظهر في نطاق الحرب وحسب، ولكنه يسجل منعطفاً حاسماً في تاريخ المدينة، في مستويات الحياة الاجتماعية كافة. ويأتي وقت ترفض فيه المدينة الممارسات التقليدية للأستوقراطية التي تنزع إلى تمجيد الاعتبار وتدعيم سلطة الأفراد والعرق، وإلى رفعهم فوق العامة. كما أدينت المغالاة في مظاهر الثراء والترف في الملابس والتصرف الملفت كثيراً للنساء وكذلك التصرف الواثق جداً والجريء جداً للنبلاء الشباب، بنفس مقدار الغضب الحزبي والسعي في المعركة إلى مجد فردي خاص.

باتت كل هذه الممارسات مرفوضة لأنها تبرز التفاوت الاجتماعي والشعور بالمسافة الفاصلة بين الأفراد، الأمر الذي يستثير الحسد ويخلق التنافر في المجموعة ويضع توازنها ووحدتها في خطر، ويقسم المدينة ضد نفسها. إن ما يمدح حالياً هو مثال صارم من التحفظ والانضباط، وأسلوب من الحياة القاسية، المتزهدة

تقريباً ، التي تمحو الفوارق في العادات والظروف بين المواطنين، لتقرّب فيما بينهم بشكل أفضل وتوحدهم كأعضاء عائلة واحدة.

يبدو بوضوح أن العامل العسكري هو الذي لعب الدور الحاسم في ظهور العقلية الجديدة في اسبرطة. فاسبرطة لم تكن بعد، في القرن السابع، هذه الدولة التي تثير لدى اليونانيين الآخرين، دهشة ممزوجة بالإعجاب، فقد كانت منخرطة حينذاك في الحركة العامة للحضارة التي تدفع أرستوقراطيات مختلف المدن نحو الترف وتجعلهم يرغبون في حياة أكثر رقة ويبحثون عن المشاريع المربحة. وقد حصلت القطيعة بين القرنين السادس والسابع، فانطوت اسبرطة على نفسها وتجمدت في مؤسساتها التي تكرّسها بكاملها للحرب. ولم تقم فقط برفض عرض الثروة، وإنما انغلقت دون أي تبادل مع الخارج سواء في التجارة أو في النشاط الحرفي؛ وقد حظرت استعمال المعادن الثمينة، ثم العملة الذهبية والفضية، وبقيت خارج التيارات الفكرية الكبرى، وأهملت الآداب والفنون التي كانت قد اشتهرت لها في السابق. وهكذا يبدو أن الفلسفة والفكر اليونانيين غير مدينين لها بشيء.

يقتضي أن نقول فقط «يبدو »، فالتحولات الاجتماعية والسياسية التي ولدتها في اسبرطه التقنيات الجديدة للحرب والتي أدت إلى مدينة المشاة تترجم على صعيد المؤسسات. هذا المطلب نفسه في عالم متوازن ينظمه القانون، سيصوغه الحكماء في الحقبة نفسها تقريباً على الصعيد الإدراكي فقط، في الوقت الذي ستعرف فيه المدن حالات العصيان والنزاعات الداخلية، بسبب غياب حل على النمط الإسبرطي. كانوا على حق عندما شددوا على قدم المؤسسات التي بقيت اسبرطه متعلقة بها بعناد : الطبقات المرتبطة بالسن، المُسارات الحربية واختيار المُسارة النهائي. ولكن ينبغي أن نشير كذلك إلى سمات أخرى تجعلها متقدمة على زمنها : روح المساواة لإصلاح يلغي التناقض القديم بين المحاربين والمزارعين لتشكيل قوة من الجنود — المواطنين الذين كانوا يعرفون باسم «homoioi» وهم يمتلكون جميعهم من حيث المبدأ، قطعة من

الأرض «Kléros» مساوية تماماً لقطع الآخرين. يقتضي أن نضيف إلى هذا الشكل الأول من التوزيع للأراضي (ربما يكون قد حصل عندها تقسيم جديد للأراضي)، المظهر الطائفي للحياة الاجتماعية، الذي يفرض على الجميع النظام نفسه من الصرامة، الذي يقنن، نتيجة لكراهية الترف، حتى الشكل الذي ينبغي أن تبنى به المنازل الخاصة، والذي أقام ممارسة الولائم المشتركة، حيث يأتي كل واحد شهرياً بحصته المقررة من الشعير والنبيذ والجبنة والتين. ويقتضي أن نذكر أخيراً أن النظام الاسبرطي مع ملكيته المزدوجة ومجلس الشعب والحكام ومجلس القدماء، يحقق «توازناً» بين العناصر الاجتماعية الممثلة لوظائف وفضائل وقيم متناقضة. إن وحدة الدولة تقوم على هذا التوازن المتبادل، ذلك أن كل عنصر كان يبقى بفعل العناصر الأخرى ضمن الحدود التي ينبغي ألا يتجاوزها. وهكذا، ينسب بلوتارك (Plutarque) لمجلس القدماء دوراً موازناً بين مجلس الشعب والسلطة الملكية عبر المحافظة على توازن دائم وذلك بالوقوف وفقاً للحالات، إلى حانب الملوك لتفشيل الديمقراطية، وإلى جانب الشعب لمنع السلطة الفردية. كما أن تأسيس مجلس الحكام يمثل في الجسم الاجتماعي عنصراً حربياً، شاباً وشعبياً، في مواجهة مجلس القدماء الذي يعصف بما يناسب «الشيوخ» من أرجحية وحكمة ينبغي أن توازنا جرأة المحاربين الشباب وحيويتهم

لم يعد المجتمع في الدولة الإسبرطية يشكل هرماً يحتل الملك قمته، كما كان الأمر في الممالك الميسينية : إن كل الذين خضعوا للتدريب العسكري مع سلسلة الاختبارات والمسارات التي يتضمنها، يملكون قطعة من الأرض ويشاركون في الولائم المشتركة، ويجدون أنفسهم مرفعين إلى نفس المستوى. إن هذا التصميم هو الذي يعرف المدينة. فالنظام الاجتماعي لم يعد يظهر حينئذ تحت سلطة الملك، ولم يعد مرتبطاً بالقدرة الخلاقة لشخصية استثنائية، وبنشاطه كآمر. على العكس، إن النظام هو الذي يضبط سلطة جميع الأفراد، والذي يفرض حدوداً على إراداتهم في التوسع، فالنظام هو في المرتبة الأولى بالنسبة إلى السلطة، والقيادة تنتمي في الحقيقة إلى القانون دون غيره. وإن أي فرد أو أي حزب يطمح إلى تأمين احتكار القيادة لنفسه، يهدد، بتعرضه هذا لتوازن القوى الأخرى، تماسك الجسم الاجتماعي، ويعرض للخطر الوجود نفسه للمدينة.

ولكن إذا كانت اسبرطه الجديدة عرفت هكذا تفوّق القانون والنظام، فذلك لأنها اتجهت نحو الحرب، فإعادة صوغ الدولة خضع فيها للاهتمامات العسكرية أولاً. وقد طبقت نظرية الجندي — المواطن في ممارسة المعارك أكثر مما طبقت في خلافات الأغورا (l'agora). وهكذا، لم يكن ممكناً أن تصبح الكلمة في اسبرطه الأداة السياسية التي ستكونها في الخارج، ولا أن تأخذ شكل المناقشات والتعليلات والدحض. وبدلاً من قوة الاقناع سيمجد اللاسيد يمونيون (Les Lacédémoniens) بقدرة الخوف كأداة قانونية، هذا الخوف الذي يخضع جميع المواطنين. وسيتفاخرون بأنهم لا يتذوقون في الخطابات سوى الإيجاز ويفضلون الصيغ الحكمية والنهائية على دقة المناقشات المتناقضة. وبقيت الكلمة بالنسبة لهم هذه القوانين الموحى بها تقريباً، التي يرضخون لها دون مناقشة، والتي يرفضون الاستسلام إلى العلنية الكاملة عند كتابتها. ومهما تمكنت اسبارطه من التقدم، فإنها ستترك للآخرين شرف التعبير بصورة كاملة عن المفهوم الجديد للنظام، عندما أصبحت المدينة — الدولة في ظل القانون عالماً متوازياً ومنسجماً. ولن يكون اللاسيد يمونيون هم الذين سيعرفون استخراج وتفسير المفاهيم الخلقية والسياسية التي كانوا من أوائل الذين جسدوها في مؤسساتهم، وإعطائها كل نتائجها.

جان بيير فرنان
أصول الفكر اليوناني
ترجمة سليم حداد ،

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر 1987 ص 41 - 59

ميلاد الفلسفة : من الأسطورة إلى الفلسفة

1 ـ «تتخذ الأسطورة في الفلسفة طابعا عقلانيا». ماذا يعني ذلك ؟ إنه يعني أولا أن الأسطورة قد اتخذت في الفلسفة صورة إشكال صريح الصياغة. فقد كانت الأسطورة فيما قبل حكاية ولم تكن حلا لإشكال. إنها كانت تروي مجموعة الأعمال المنظمة التي كان يقوم بها الملك أو الاله، تلك الأعمال التي كانت الطقوس تحاول أن تشخصها، فكأنما تعطي الأسطورة حلا لسؤال لا يوضع. ولكن، عند اليونان، حيث ازدهرت في المدينة أشكال جديدة للتنظيم السياسي، لم يتبق من التنظيم السابق إلا بقايا فقدت كل دلالة ومعنى. (...) وعندما استقل النظام الطبيعي والحوادث الجوية (من أمطار ورياح وعواصف وصواعق) عن الوظيفة الملكية، فإنه لم يعد يفهم عن طريق ما تحكيه الأسطورة كما كان فيما قبل، بل أصبح يعرض نفسه في صيغة «أسئلة» أصبح الجدال حولها مفتوحا. وهاته الأسئلة (نشأة النظام الكوني وتفسير الظواهر الجوية) هي التي أصبحت تشكل في صياغتها الجديدة مادة التفكير الفلسفي في بدايته.

2 ـ يظهر إذن، أن ميلاد الفلسفة قد واكب تحولين ذهنيين عظيمين : ظهور فكر وضعي يتنافر وكل شكل من أشكال الخوارق ويرفض التشبيه الضمني الذي تقيمه الأسطورة بين الظواهر الطبيعية والعوامل الخارقة للطبيعة، ثم ظهور فكر مجرد يخلص الواقع من قوة التغيير التي كانت الأسطورة تفرضها فيه، كما يقضي على الصورة العتيقة لوحدة الأضداد ليقول بمبدأ الهوية.

3 ـ إن المواكبة التي نلحظها بين ميلاد الفلسفة وحلول المواطن ليست مما يثير اللبس، ذلك أن المدينة تحقق على مستوى الأشكال الاجتماعية، ذلك الفصل بين الطبيعة والمجتمع وهوفصل تفترضه ممارسة التفكير العقلاني على مستوى الأشكال الذهنية. فمع حلول المدينة انفصل النظام السياسي عن التنظيم الكوني، وظهر كمؤسسة بشرية تخضع لبحث دائب ونقاش حاد. لقد تدخلت الفلسفة الناشئة في ذلك الجدال الذي لم يكن جدالا نظريا فحسب، بل كان جدالا يواجه بعنف بين الأطراف المتخاصمة. فالحكمة مكنت الفيلسوف من أن يقترح إصلاحا للخلل الذي أحدثته إرهاصات اقتصاد تجاري. فكان ينتظر منه

أن يحدد التوازن الجديد الذي من شأنه أن يستعيد الانسجام المفقود، وأن يعيد الوحدة والاستقرار الاجتماعيين، عن طريق الوفاق بين العناصر التي كان تعارضها يمزق وحدة المدينة.

حان بيير فرنان

الأسطورة والتفكير عند الاغريق الجزء الثاني - ص 101 - 114ماسبيرو - 1791

4 - لم يتكون العقل عند اليونان، ولم يعبر عن ذاته، ولم يتخذ شكله النهائي إلا على المستوى السياسي. لقد أمكن للتجربة الاجتماعية أن تصبح عند الإغريق موضوع تأمل وتفكير وضعي، وذلك لأنها خضعت، داخل المدينة لجدال عمومي. وقد بدأ أفول الفكر الأسطوري يوم وضع الحكماء الأوائل التنظيم البشري موضع نقاش.

5 - عندما ولدت الفلسفة في ميلي كانت متجذرة في الفكر السياسي، فعبرت عن اهتماماته الأساسية وأخذت عنه جزءا هاما من مصطلحاتها. صحيح أنها سرعان ماأثبتت استقلالها ورسمت طريقها الخاصة، وذلك منذ ظهور (بارميندس) فأخذت تكتسح ميدانا جديدا وتضع مشاكل لا تتعلق بها هي وحدها (...)، ولكنها لم تقترب، في مهمتها تلك، اقتراباً شديدا من الواقع الطبيعي، وهي لم تفد كبير إفادة من ملاحظة الظواهر الطبيعية ولم تقم التجارب، بل إن مفهوم التجربة ذاته ظل غريبا عنها. إنها شيدت الرياضيات دون ان تسعى إلى استعمالها لغزو الطبيعة، فلم تقم إذن بين الرياضة والفزياء، ولا بين الحساب والتجربة تلك الحلقة التي استطاعت أن تربط الهندسة بالسياسة.

ج.ب. فرنان - أصول الفكر الاغريقي ص ص 127-128.
المنشورات الجامعية الفرنسية.

الفلسفة وماضيها

إن نوع الأحداث التي تأخذ باهتمام مؤرخ الفلسفة، هي بمعنى ما، أحداث ماضية، ولكنها بمعنى أعمق (وهو المعنى الذي يهم الفلسفة)، أحداث مازالت في

طريق الجريان. فالأفلاطونية شيء مضى وانقضى : وهذا يعني أننا لا نستطيع فهم المحاورات إلا بدراسة الوسط التاريخي الذي ترعرت فيه : فاللغة والأعراف الأدبية، ومستوى تقدم المعارف الوضعية، وطرق التفكير، كل هذا لم يكن ليظهر في تفرده وخصوصيته إلا في أثينا القرن الرابع قبل الميلاد. ولكن هذا الزمن ليس إلا الزمن الخارجي عن النسق الأفلاطوني :إذ إن هناك ما يمكن أن أطلق عليه الزمن الباطني. فعندما يدرس المؤرخ المؤثرات العديدة التي أثرت على أفلاطون، سواء البعيدة منها أو القريبة، عندما يدرس أشعار هوميروس والفلكلور الإغريقي ومعرفته لمصر، أو عندما يدرس الأحداث السياسية التي عرفتها بلاده وعلاقاته مع طغاة صقلية، عندما يدرس المؤرخ هذه المؤثرات فإنه يشعر، وقد فرغ من عمل التنقيب والجمع، أن الأفلاطونية ليست تتكون من الأجزاء والعناصر التي تبينها، بل إنها عملية بلورة قام بها فكر عبقري كثف فيها مدة طويلة تمتد في الماضي السحيق فتتفتت وتذوب، ولكنها تتكتل في عملية الإبداع الفكري وتتوحد كي تنعكس فيما بعد في الغنى الثري لأعمال أفلاطون. هذه الديمومة الباطنية التي تبلور كل ذلك الماضي تخالف أشد الخلاف الزمن الخارجي الذي يتم فيه التعبير، فلكي تتم عملية البلورة الفكرية تلك، كان لابد من الالتقاء العرضي لظروف الحياة الأثينية خلال القرن الرابع، ولميلاد أفلاطون في ذلك الوقت. وهذا وحده، وهو وحده فقط، ما يقبل أن يأخذ تاريخا محددا. ولكن ذلك ليس هو جوهر التي هي نوع من أنواع البلورة الفكرية، فلو كان أفلاطون قد ولد في زمان آخر، لكان فكره، كما أوحى بذلك برغسون، هونفس الفكر، حتى ولو لم يكتب سطرا واحدا من السطور التي كتبها. ويرى (برنشفيك) أنه لم يعوز أفلاطون إلا الأداة الرياضية كي يكشف الفيزياء الرياضية الحديثة.

يتضح لنا من كل هذا أن ماهو جوهري في فكر فلسفي ما، هو نوع من البنية أو لنقل نوعا من الأسلوب المعين لهضم الافكار، ذلك الأسلوب الذي لا يتوقف على الغذاء الذي يقدمه له العصر، وأن هاته البنية الذهنية التي تنتمي، عرضا، إلى الماضي لهي في الحقيقة بنية لازمانية، فإن لها مستقبلا، ولذلك أيضا نلاحظ أثرها يتردد من غير نهاية (...).

إن الزمان الخارجي للأفلاطونية، ذلك الزمان الذي يمتد إلى يومنا هذا، والذي تجسدت لحظاته في الأفلاطونية المحدثة، سواء قبل المسيحية وبعدها أو عند المسلمين، وفي أفلاطونية عصر النهضة وما كان لها من صدى في العصور الحديثة، إن ذلك الزمن ليس إلا دليلا على زمان أعمق يتجلى في عمليات البلورة الفكرية كما كانت في مذاهب أفلوطين والقديس أو غسطيس و(جيوردانو برونو) : مثل هذه المذاهب يعسر علينا فهمها إذا ما أرجعناها إلى مؤثراتها الخارجية، تلك المؤثرات التي كانت بالنسبة لها فرصة لازمة من غير شك، ولكنها لم تكن حاسمة. إن العلة الحقيقية لظهور تلك المذاهب هي انسجام داخلي بين بنيات ذهنية، انسجام يربط عبر الأزمان والملابسات التاريخية التي تعطيه شكله الخاص فيما بين العقول، ويضعها في زمان داخلي وتداخل متبادل. (. . .)

إذا كان المؤرخ يمكننا من أن ندرك، بين الأشكال التاريخية المتقلبة، بنيات ذهنية جوهرية دائمة لا زمان لها ولا يتوقف ظهورها عبر الزمن على الظروف المتغيرة إلا توقفا يسيرا، فإن التاريخ يصبح عنصرا أساسيا في البحث الفلسفي، إنه يصبح قادرا على أن يحررنا من التقاليد التي تجمد الفكر فيجنبها النسبية التاريخية التي تذيب كل فكر في اللحظة التي ينشأ فيها، كما يبعد عنا وهم فلسفة مطلقة مكتملة تجاوز حدود الزمن. (. . .). وأستخلص في الختام (بكيفية قد لا تبدو خالية من التناقض) بأن التاريخ الذي يتخذ الزمان ميدانا له، يهدف، بالرغم من ذلك، إلى إثبات اللازمان، وأن الفلسفة، عن طريقه، تبحث في ماضيها عن حاضرها الدائم. [...]

اميل بريبي ـ الفلسفة وماضيها ص ص39 ـ44 المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس 1940.

نعم، إن للفيلسوف تاريخا، ولكن ليس للفلسفة تاريخ : يحدثنا ديكارت في (المقال عن المنهج) عن الملابسات التي عملت على ميلاد إلهامه الفلسفي،

فما من شك أنه لم يكن ليصبح فيلسوفا لو تعلم «على يد معلم واحد» أو «لم يتعرف على الاختلافات التي كانت تفرق بين آراء أعظم المفكرين». ولكن الأسباب التي تفسر الإلهام الديكارتي لاصلة لها البتة بالأسباب التي تجعل الفلسفة تنطلق من الكوجيطو : فابتداء من الكوجطو تختفي كل الاعتبارات الشخصية (التي هدف إليها التاريخ الشخصي للمقال) وتعمل سلسلة الحجج وحدها. وهكذا، فقد يمكن لملابسات تاريخية نفسانية أو اجتماعية أن تفسر كيف أمكن لشخص أن يبلغ الفلسفة، ولكن ليس في استطاعتها أن تفسر الفلسفة التي تمثل أمام صاحبها ذاته كمنغلق معقول غير شخصي. وقد تستطيع الظروف المتنوعة أن تعمل على تأخير ظهور الفلسفة أو أن تتيح لها فرصة الظهور أوتبعثها عليه. ولكن ليس في استطاعتها ان تخلقها ولا أن تحددها، لأن الأمر يتعلق بأسباب عامة ليس لها في ذاتها أي نظام معقول.

يمكن للمؤرخ أن يقترب أشد القرب من الفيلسوف، فيحاول تمثل الحدس الباطني الذي يسود مذهبا وينتشر فيه. وتلك طريقة أولى في البحث عن العلل. ثم إن باستطاعة المؤرخ ان يوسع البون بينه وبين الفيلسوف، فيبحث عن المؤثرات التي أثرت في فكر الفيلسوف، والمناهل التي نهل منها فكره. وهاته طريقة ثانية في البحث عن العلل. وأخيرا، يمكن للمؤرخ أن يعتبر النسق الفلسفي كموضوع يكاد يكون خارجيا عنه، فيحاول ربطه بواقع أكثر اتساعا، واقع يتضمن ظواهر مختلفة طبيعية وجغرافية وفسيلوجية واجتماعية،واقع يشرط، بالرغم من أنف الفيلسوف، وجود فكره، وذلك بأن يحشره ضمن سلسلة من العلل.

فقد نبحث مثلا عن أصل فكر (مين دوبيران) بالمعنى الأول في فكرته الأساسية عن حدس الجهد، تلك الفكرة التي يطبقها على مختلف المشاكل، وبالمعنى الثاني، نبحث عن ذلك الأصل في تأملات (م. دوبيران) حول ما كتبه (كوندياك) و(جان جاك روسو). وبالمعنى الثالث نبحث عنه في مزاج (م. دوبيران) ووسطه الاجتماعي..(...)

ويمكننا أن نقـول إن المنهـجين الأولين يـبحـثـان عن الحـجج، بينمـا يـبحث المنهج الثالث عن الأسباب والعلل.

إميل برييه : الفلسفة وماضيها
المنشورات الجامعية الفرنسية
ص ص 39 ـ 75

فكرة التقدم في تاريخ الفلسفة

1 ـ «إن الفلسفة المعاصرة، الفلسفة المتأخرة، تحتوي كل ماأنتجه عمل آلاف السنين. إنها حصيلة كل ما سبقها. فتاريخ الفلسفة هو نمو الفكر وقد نظر إليه من الوجهـة التـاريخيـة. إنه تاريخ لنمـو الفكر بفـعل ذاته. وهو عـرض للحظات هذا الفكر ودرجاته كما توالت عبر الأزمان».

هيجل، دروس في تاريخ الفلسفة
ص، .109 ترجمة جيبلان. غاليمار 1954

2 ـ «يطرح أ. كويري مشكل التقدم في الفلسفة بعبارات شديدة الوضوح، عندما يلاحظ بأن «تاريخ العلوم ليس تاريخا ميتا. ولكنه، بالرغم من ذلك، تاريخ أشيـاء ماتت وانقضت. فالفلك الكوبيرنيكي أو النيوتوني لم يعـد يهم اليوم أحدا، فهو لم يعد يتمتع بأية قيمة. وها هنا يختلف تاريخ الفلسفة أشد الاختلاف، ذلك أننا نعتبر، عن صدق أو خطأ، أن أفكار أرسطو أو أفلاطون مـازالت تتمتع بقـيمة حالية».

غوبيه، اهداء إلى غيرولت

3 ـ «سواء أكان الأمر متعلقا بهيجل أم (أ. كونت) أو (ل. برانشفيك)، فإن أي استخدام لمفهوم التقدم في الـفلسفة قد يحدث نوعا من القلب، يصبح تاريخ الفلسفة عن طريقه فلسفة للتاريخ؟».

غوهييه. التاريخ وفلسفته ص 128

5 - «ليس في الفلسفة، مثلما هو الأمر في العلوم الوضعية، حقيقة يمكن أن نعتبر أن اكتسابها قد حصل، ليس فيها حقيقة يمكن أن نقول إنها قد قضت، في الفلسفات السابقة، على كل ما يتناقض والفلسفة الحالية، ليس فيها حقيقة يمكن اعتبارها خالدة مستقلة عن الزمان.

ولكن ليس في الفلسفة كذلك طريقة لاكتساب الحقائق، وليس فيها عملية تقيم علما يتزايد وينمو بحيث يمكننا تتبع خيط تقدمه المنتظم، مهما كانت أزمات التقلبات. وبالفعل، فإن ماضي الفلسفة يتجلى كتتابع لمذاهب ينفي بعضها البعض، دون أن تتمكن من إثبات ادعائها باكتشاف حقيقة خارجة عن الزمان، حقيقة يتقبلها الجميع ويكتسبها بصفة نهائية».

مارسيال غيرولت، الدرس الافتتاحي في الكوليج دوفرانس ص ص .14-15

6 - «يتضح أن تاريخ الفلسفة يشبه رأس مال يتزايد عبر العصور. فعندما تحل فلسفة تمكنها أصالتها من أن تكتب اسمها في سجل التاريخ، فإن ذلك يكون مثل حلول عمل فني كبير. إن عالم الثقافة الفلسفية لم يعد، بعد مجيء برغسون، كما كان قبله. حتى إن لم يؤد إلا إلى امكانية ظهور رد فعل ضد البرغسونية».

غوييه، إهداء إلى غيرولت ص ص .113-114

7 - بمقدار ما تكون الفلسفة معرفة، تكون بحثا عن الحقيقة. ولكن، ليست البرغسونية أكثر صدقا من الكنطية لكونها أتت بعدها ولحقتها في الوجود. وليست الكنطية، لنفس السبب، أكثر صدقا من الديكارتية. الخ. ولكن بما أن الفلسفة إبداع، الشيء الذي يقربها من الفن، فإن الفيلسوف يقوم بنشاطه الفكري داخل عالم ثقافي يتزايد غناه وثراؤه، فهناك وجود لكنط في الرؤية التي ينظر بها برغسون إلى التاريخ، ولكن لم يكن لبرغسون وجود في الرؤية التي كان يمكن لكنط أن ينظر بها إلى التاريخ».

غوييه، إهداء إلى غيرولت ص .114

8 ـ «هانحن نتبين إلى أي حد يخطئ ذلك يرى ان تاريخ الفلسفة لا يَعرف أي تقدم، وأننا لم نتعلم شيئا منذ أفلاطون، وأن كل فيلسوف فريد من نوعه، وأنه قد فحص عن المطلق وكشف عنه، وأن الفلسفة، بسبب ذلك، تكون مضطرة لأن تكرر نفسها دون انقطاع. إن مثل هاته الآراء لا تتجاوز المظاهر السطحية للأمور. والواقع أن الأمر قد تم بكيفية مخالفة، وان الفلسفة تقدمت في ذات الوقت الذي تقدمت فيه النواة الموضوعية للمعرفة البشرية. انها تقدمت عبر الصراعات والتناقضات، فكانت تعكس تلك النواة التي يزداد اتساعها دون انقطاع. إن نمو الفلسفة يتجلى في تفتح عن العالم تمكن الواقع الموضوعي أن يجد من خلاله انعكاسه الحقيقي».

ج ت. دوسانتي، مدخل إلى تاريخ

الفلسفة ص ص .65-66

المنشورات الاجتماعية. 1956

تاريخ الفلسفة عند هيجل

1 ـ إن المفهوم الذائع عن تاريخ الفلسفة يعتبر هاته عرضا مفصلا لمجموع الآراء الفلسفية كما تمت بالفعل وكما قدمت نفسها خلال تتالي الأزمان (...).

إن تاريخ الفلسفة إذا اعتبر كسرد لكثير من الآراء، فإنه يصبح موضوعا يدل على مجرد الفضول العلمي، والأحرى، موضوعا يفيدنا في تحصيل المعلومات وتكديسها، لأن ذلك التحصيل يقتضي تكديسا لأمور لاطائل تحتها، أي لأمور ليس لها في ذاتها أية قيمة ولا فائدة، اللهم كونها قد دخلت في معارفنا. ويعتقد هذا الموقف أن من شأن معرفة آراء الآخرين وأفكارهم أن تعود علينا بالنفع لأن ذلك، كما يقال، يوقظ الذهن، ويولد الأفكار الصالحة، أي أنه

يقود إلى خلق آراء جديدة عند صاحبه. وهكذا يعتبر العلم تسلسلا لآراء مختلفة.

هيجل، دروس في تاريخ الفلسفة
ص ص 32-33
ترجمة جيبلان غاليمار 1954

2 ـ إذا لم يعتبر تاريخ الفلسفة الاجمعا عرضيا لأفكار وآراء مختلفة، فإنه يكون عديم النفع، لاقيمة له إلا في جمع المعلومات وتكديسها (...) إن الاهتمام بآراء الآخرين لا يمكن أن يعود على فكرنا بفائدة، كما أنه لا يكون في خدمة الحقيقة. لأن الفلسفات، إذا ما اعتبرت مجرد آراء، فانها تصبح خالية من كل نفع حقيقي.

3 ـ وهكذا نتجنب ذلك الرأي القائل بأن الصدفة هي التي أوحت لهذا بتلك الفكرة وللآخر بغيرها، ولا يعود الأمر متعلقا بآراء فردية. وربما وجب أخذ تلك الآراء بعين الاعتبار لو كان الأمر يتعلق بمعرفة عرضية يسودها الجواز.

ولكن نمو الفلسفة أمر يخضع للضرورة، وإن كل فلسفة من الفلسفات كان عليها أن تظهر بالضرورة في الوقت الذي ظهرت فيه. إن كل فلسفة ظهرت في الوقت الذي كان يجب أن تظهر فيه، وليست هناك فلسفة تعدت الوقت الذي كان يجب عليها أن تظهر فيه.

4 ـ إن الفكرة التي تتجلى لنا فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة هي أن هذا الموضوع يتضمن تناقضا داخليا مباشرا، ذلك أن الفلسفة تريد معرفة ما هو خالد لا يقبل الفناء، ما هو في ذاته ولأجل ذاته، إن مرماها هو الحقيقة. ولكن التاريخ يحكي عما تم في عصر من العصور واختفى في عصرآخر عندما عملت أمور معينة على القضاء عليه، فإذا ما نحن انطلقنا من أن الفكرة خالدة، فإنها لا تدخل في دائرة الجريان، وحينئذ لا يكون لها تاريخ. وإذا ماكان لها تاريخ، وإذا

كان التاريخ سلسلة من الأشكال العابرة للمعرفـة، فنحن لا نستطيع أن نجد فيها الحقيقة، لأن الحقيقة ليست في الماضي.

هيجل نفس المرجع ص 22-85-115

5 ـ يظهر لنا تاريخ الفلسـفة في مختـلف المنظومات الفلسفيـة التي ظهرت فلسفة واحدة بعـينها وقد قطعت مراحل مختلفة. كما أن ذلك التاريخ يثبت أن المبـاديء الخاصة بكل منظومة فـلسفية ليست إلا جـزءا من كل واحد. وما آخر الفلسفات ظهـوراً إلا حصيلة لـكل الفلسفات السـابقة. إنهـا إذا ما كانت حـقا فلسفة، تكون أكثر الفلسفات تقدما وغنى وكمالا. (...)

إن نمو الفكر كـمـا يتم في الفلسـفـة هو ذاته الذي يتم في تاريخـهـا. ولكن ذلك النمو يظهر في الفلسفة حرا مستقلا عن كل الملابسات والظروف الخارجية وعن كل عنصر تاريخي كأنه يتم في الفكر الخالص.

هيجل ـ مدخل إلى المنطق الصغير

الموقف الماركسي من تاريخ الفلسفة

1 ـ إن مـؤلفات مـفكر ما لاتكون إلا تعـبيرا عن نظرة مـوحدة وكليـة إلى العالم، وإننا لا نكون قـد فهمنا تلك المؤلفات حق الفهم مـالم نتمكن من إدراك بنية المجمـوع، وفهم كل مؤلف باعتـباره جزءا من كل، حيث إنه يـتمتع، داخل هذا الكل، بدور وأهمية معينة يكون علينا أن نثبتها.

2 ـ ومهما يكن الأمر، فإن مايهم تاريخ الفلسفة، لهو في نظرنا، أن يجعل من انتقاده انتقادا داخليا للنسق الذي يريد دراسته.

وما الذي ينبغي عليه أن يقوم به لبلوغ تلك الغاية؟ عليه أولا أن يثبت النسق في مجموعه وكليته، أعني أن يجد الموضوع أو الموضوعات الرئيسية التي يصبح عمل الفيلسوف عن طريقها عملا متناسقا منسجما موحدا.

3 ـ إن الفلسـفة والفن، كمـا قال (لو كـاش) في كتـاب صدر سنة 1910، يكونان ((أشكالا)) أي تعابير عن بعض النظرات إلى العالم، عن بعض كيفيات

إحساس الإنسان بالكون، وإن قيمتها ليست توجد في عنصر الحقيقة التي يأتيان بها فحسب، بل إنهـا كائنة كذلك في الكيفية المنطقيـة التي يعبران بها عن هاته النظرة.

وإذا ما اقتصر انتقاد لمؤلفات ديكارت أو كنط أو سبينوزا على أن ينظر لتلك المؤلفات من وجـهة نظر «الحقـيقة»، أعنـي من وجهة نظر الاعـتقادات المثـالية أو المادية للمؤرخ، فإن ذلك الانتقاد لن يكون سطحـيا وساذجا فحسب، بل إن من شأنه أن يشوه فكر الكاتب الذي يدرسه.

4 ـ إن النظرات الجـديدة إلى العالـم لا تنبعث بصـفة مـبـاغتـة بفعل حـدس عبقري من العباقرة (...)، فالأمر يستلزم عددا كبيرا من الجهود الموجهة في نفس الاتجاه، تلك الجهـود التي غالبا ماتمتد أجـيالا عديدة، وبعبارة موجـزة، فينبغي أن يتوفر تيار اجتماعي. ولا يكون الفيلسوف هنا إلا أول إنسان يعبر بطريقة منطقية عن هاته النظرة الجديدة إلى العـالم أمام المشاكل الأساسيـة التي تطرح على أفراد هذا المجتـمع. إن الفـيلسـوف هو أول من يصـوغ النـظرة الجـديدة إلى العـالـم في كليتها وعلى مستوى الفكر التصوري.

5 ـ لقد سبق أن قلنا في مكان آخر :

أ ـ إن البنية الداخلية للأعـمال الفلسفية والأدبيـة والفنية العظمى صادرة عن كـون هاته الأعمـال تعبـر، في مسـتوى بـعيـد في الانسجـام، عن مواقف كليـة يتخـذها الإنسان أمـام المشاكل الأساسـية التي تطرح العـلاقات فيـما بين البـشر، وعـلاقـات هؤلاء بالطبـيعـة. وتلك المواقف الكليـة (التي أطلقنا عليـهـا «نظرة إلى العالم») محدودة العدد رغم أنه يستـحيل علينا حصرها أو وضع نموذج عنها قبل التمكن من عدد كاف من الدراسات المونوغرافية.

ب ـ إن وجود هـاته النظرة إلى العالم أو تلك في فـترات بعـينها من التـاريخ يكون نتـيجـة للوضـع المشخص الذي توجـد عليه مـختلـف المجموعـات البشـرية خلال التاريخ. وأخيرا :

ج ـ إن الانسجام البنيـوي ليس واقعا ساكنا بل إنه امكانيـة ديناميكية داخل الجـماعـات. إنه بنيـة دالة يسعى الفكـر نحوها كـما تحن إليـهـا عواطف الأفـراد ومـواقـفـهم، بنيـة لا يحـقـقـها مـعظـم الناس إلا في حـالات نادرة وفي ظروف منفردة، ولكنها بنية في استطاعة أفراد مـعينين أن يبلغوها في مجالات محدودة، عندما ينطبقون مع ميول المجموعة ويسيرون بتلك الميول نحو أكمل انسجام.

6 ـ بعد أن يثبت الباحـث مثلا، نماذج العقلانية والنظرة المأساوية والرومانسية الحدسية، وبعد أن يدرس بطريقـة باطنية فكر ديكارت وباسكال وكنط وشيلنغ، عليه أن يتساءل عن الشـروط الاجتماعية التي سمـحت بازدهار تيار عقلاني في فرنسا (ديكارت ـــ كورني) وبظهور نظرة مأساوية للعالم (باسكال ـــ راسين) خـلال القرن السـابع عـشـر، أو بنمو رؤية مـأسـاوية في ألمانيـا فيـمـا بين سنوات 1780-1805 (كنط، شلير وهولدرلين) : وبنمو النزعة الرومانسية في فرنسا.

7 ـ إذا لم يكن في إمكاننا أن نفسر فكرا ما بالرجوع إلى أسسه الاجتماعية والاقتصـادية قبل أن نعرفه في كليتـه وفي بنيته الخاصة، فـلا يقل صحة عن ذلك أن البحث عن هاته الأسس الاجـتماعيـة والاقتصادية يسـمح لنا بدوره بأن نتبين تبينا أفضل، ونفهم فهما أحسن، مضمون الفكر المدروس، كما يساعدنا على أن نجد فيه مجموعة من الدلالات والجزئيات التي لم نتبينها فما قبل.

8 ـ قد يكون لرسم الحياة الشخصيـة للمؤلف أهمية كبرى، وإن من واجب تاريخ الأدب أن يوليهـا أكبـر العناية كي يستقي في كل حـالة خاصـة المعلومات والتـفسـيـرات التي يمكنهـا ان تزوده بهـا، ولكن لا ينبـغي عليـه أن ينسى أبدا أنه عندما يتعلق الأمر بتـحليل أعمق لا تكون الحياة الشخصية عليـه إلا عاملا جزئيا وثانويا، وأن الأهـم من ذلك هو العـلاقة الموجودة بين العمـل والنظرات إلى العالم التي توافق طبقات معينة.

9 ـ إن أشنع الأخطـاء وأكـثـرها ذيوعـا، بالرغم من ذلـك، هو ذلك الذي يخلط بين المـادية الجـدليـة ونظريات (تين)، والذي يريد أن يـفـسـر عـمل المفكر برسم حياته الشخصية والوسط الاجتماعي الذي عاش فيه.

ليس في وسعنا أن نتصور فكرة أكثر بعدا من هاته عن المادية الجدلية. ومن غير أن نتصور الفكر الفلسفي أو الإبداع الأدبي ككيانين ميتافيزيقيين، مفصولين عن باقي مظاهر الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ظل جليا أن حرية الكاتب تلعب دورا أساسيا، وأن علاقته بالحياة الاجتماعية يتخللها كثير من الوسائط ويطبعها التعقيد. كما أن المنطق الداخلي لعمل مفكر وأديب يتمتع باستقلال ذاتي. كل هذا لا تريد نزعة سوسيولوجية مجردة وميكانيكية أن تعترف به.

غولدمان : أبحاث جدلية
غاليمار 1959 ص 31 ـ 34

المنهج في تاريخ الفلسفة

مادامت الفلسفة هي الاستخدام التأملي للفكر التصوري، فإن الخطوة الأولى التي ينبغي على المؤرخ أن يقوم بها هي أن يبعث المحتوى الحرفي للمذهب الفلسفي الذي يتصدى لدراسته، وأن يحدد المفاهيم الأساسية التي يستخدمها هذا المذهب، وكذا العلاقات الداخلية التي تربط فيما بين المفاهيم، والهيكل العام الذي تبني عليه. فحينما نود دراسة فلسفة (سبينوزا) مثلا، يكون علينا، بادئ ذي بدء، أن نتغلغل داخل المذهب ، وأن نجعل مفاهيمه الأساسية تنير بعضها البعض، كمفهوم الجوهر والصفة والحال والله والطبيعة والفهم والإرادة والحرية والضرورة إلخ. وان هاته الخطوة خطوة ضرورية لأنها هي وحدها الكفيلة بأن تسمح لنا بالكشف عن المشاكل النوعية التي تطرحها هاته الفلسفة، كما تمكننا من تحديد المشكل الأساسي الذي انصب عليه تفكير الفيلسوف، وبالتالي، فهي تمكننا من إبراز السمات الخاصة التي تحدد موقف مذهبه من السؤال الأساسي الذي تطرحه كل فلسفة، والمتعلق بالاختيار بين المادية والمثالية. والصعوبة التي نواجهها هنا تتجلى في أننا لا ينبغي أن نحمل المفاهيم أكثر مما يلزم من المعاني، أعني ألا نضفي على المذهب الذي ينتمي إلى الماضي انسجاما لم يكن ليتوفر عليه فيما سبق (...)

وهاته ليست خطوة يستحسن البدء بها فحسب، بل إنها خطوة ضرورية، ويكفينا لنتبين أهميتها أن نأخذ بعين الاعتبار طبيعة المفاهيم الفلسفية.

ولقد سبق أن رأينا أن تلك المفاهيم هي انعكاس للممارسة الاجتماعية ولكنه انعكاس معقد التركيب، انعكاس يتم عبر وسائط متعددة متبدلة تلائم كل فترة. أضف إلى ذلك أن العناصر التي تشكل الوسائط ليست تحتل كلها نفس المستوى بالنسبة لبناء الفكر التصوري، كما أنها لم تبلغ كلها نفس السن. (ففيما يتعلق بفلسفة سبينوزا مثلا، كانت الميكانيكا قد بلغت مستوى من التجريد أكثر مما بلغته تقنيات الملاحة أو حتى ممارسة السلف البنكي)، وفيما يتعلق بالفترة التي عاش فيها سينوزا (لكي نسوق نفس المثال) كانت المفاهيم الموروثة عن الديانة والتقليد الفلسفي (مثل مفهوم الله والجوهر وعلة ذاته ...) أعرق في القدم من المفاهيم المتعلقة بالطبيعة، فهذه المفاهيم كانت تستمد محتواها من العلم الجديد الذي كان غاليليو وديكارت ممهدين له. وهاته المفاهيم الأخيرة هي أيضا أكثر قدما من تلك الأراضي الواطئة، ذلك النمو الذي كان يتم بمرأى من (سينوزا) ومسمعه.

ذلك أحد الأسباب التي تمنع العلاقة الصريحة التي تربط فيما بين المفاهيم الفلسفية (أعني العلاقة التي اتبعها المفكر بكيفية واعية والتي يظهر معناها جليا في المحتوى الحرفي لعمله وفي النص ذاته) من أن تشكل وحدها محتوى فلسفة ما، ومن أن تمتلك مفتاح سر البناء الفلسفي، وحينئذ، فإن من يريد ذلك يحرم نفسه من كل فهم عميق لذلك المذهب ومن تأريخه تاريخا حقيقيا.

لذا ينبغي على المؤرخ، في خطوة ثانية، أن يقف من الفلسفة التي عين تنظيمها الداخلي وحدد الصعوبات الخاصة التي تطرحها، موقف العالم الجيولوجي من الأرض التي يريد استكشافها (إذا سمح لنا بهذا التشبيه المبالغ فيه)، فعندما يتمكن المؤرخ من المفاهيم التي وضعها المذهب يكون عليه أن يبحث عن الوسائط التي سمحت بنشأة تلك المفاهيم خلال الممارسة الاجتماعية (في مختلف مظاهرها ابتداء من العمل اليدوي إلى أبعد العناصر الثقافية تجريداً)، كما يكون عليه أن يعين، بكل دقة، مستوى تلك المفاهيم والعمر الذي قضته والرابطة

التي تجمع فيما بينها. فهذا التحليل الباطني لا يبين لنا الكيفية التي نشأت عليها الفلسفة. ولكنه يزودنا فقط بعناصر ذلك التكون والوسائل التي تسمح لنا باعادة بنائها بكل دقة، دون أن نقع في نزعة صورية تحاول أن تفسر تلك الفلسفة بالاقتصار على الرجوع إلى الظروف الاقتصادية التي عاصرت نموها (كأن نفسر فلسفة سبينوزا بالمتطلبات التي كان يقتضيها نمو البرجوازية التجارية في امستردام)، وتلك نقطة ألح عليها إنجلز أشد الإلحاح : «إن كون النمو الاقتصادي يحتل مركز الهينمة بالنسبة للميادين الأخرى هو عندي أمر مؤكد. ولكن تلك الهيمنة تتم عبر شروط يحددها ذلك الميدان المعنى ذاته، ففي الفلسفة مثلا، تتم تلك الهيمنة بفعل ما تحدثه المؤثرات الاقتصادية (تلك المؤثرات التي لا تعمل هي بدورها إلا تحت القناع السياسي الخ...) من أثر على المادة الفلسفية الموجودة التي خلفها السابقون، وإن الاقتصاد لا يخلق هنا من تلقاء ذاته أي شيء بكيفية مباشرة، ولكنه يحدد الكيفية التي تتغير وفقا لها المادة الفكرية الموجودة وتنمو حسبها. والأدهى من ذلك، فإنه غالبا ما يقوم بهذا الدور بكيفية غير مباشرة، مادامت الانعكاسات السياسية والقانونية والأخلاقية هي التي تؤثر أكبر الأثر المباشر على الفلسفة»

هاتان الخطوتان الأوليان (وهما التحليل الباطني للمذهب وتتبع تكوين مفاهيمه الأساسية) لا تضعان أمامنا إلا معطيات المشكل الذي يطرحه فهم فلسفة ما على المؤرخ الماركسي، وليس في استطاعتهما وحدهما أن تسمحا له بذلك الفهم، إذ ينبغي علينا كذلك أن ندرك كيف تحولت المفاهيم التي ورثت عن الماضي حتى اتخذت الشكل الذي أعطاه إياها المفكر، وأصبحت مرتبطة فيما بينها عن طريق الروابط الصريحة التي عينها ذلك المفكر بوعي منه. وإن هذا البحث لمن الصعوبة بمكان (...) وهاهنا تبرز في نظرنا على الأقل، المميزات الخاصة التي ينفرد بها المنهج الماركسي في تاريخ الفلسفة : إن ذلك المنهج يسمح لنا بأن ندرك كيف تكون المساعي الفردية للمفكر، في ذات الوقت، ضرورية ومن ثمة متمتعة بالشمولية (...) وإن البحث عن الوسائط التي تعاصر حياة الفيلسوف

فتمد تلك التعيينات بمحتواها، يشكل إحدى المهام الاساسية التي تقع على كاهل المؤرخ الماركسي.

ج.ت. دوسانتي.
مدخل إلى تاريخ الفلسفة
المنشورات الاجتماعية ص ص 90-95

تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم

إن كل الفلسفات التي نتحدث عنها هي دوما فلسفات معاصرة لنا : فمن بيننا اليوم (ممثلون) عن الفلسفة الدينية والفلسفة الروحية والفلسفة المثالية ـ النقدية والوضعية المحدثة والمادية الخ. ولكن هاته الفلسفات لا تشترك في ((تاريخ ميلادها))، ومعظمها لم يوجد على الدوام : فهناك فلسفات جديدة ظهرت ضد الفلسفات العتيقة فطغت عليها خلالها الصراع التاريخي. ذلك أن ما يميز «تاريخ» الفلسفة ويجعله فريدا من نوعه هو أن كل فلسفة جديدة عندما «تطغى» على الفلسفة العتيقة لتحتل مركز «السيادة»، خلال صراع طويل شديد، لاتقضي على هاته الفلسفة العتيقة التي تستمر في الوجود دون أن تبرز وتعيش إلى مالا نهاية له. وهي غالبا ما تناط بدور ثانوي، ولكن الملابسات قد تدعوها لتتبوأ مركز الصدارة في بعض الأحيان. وإذا كان الأمر كذلك، فذلك لأن «تاريخ» الفلسفة «ينهج» نهجا مخالفا لتاريخ العلوم، فنحن نلحظ دوما في تاريخ العلوم عملية مزدوجة : نبذا للاخطاء (التي تختفي كلية) وتقييدا للمعارف والعناصر النظرية السابقة في سياق المعارف الجديدة المكتسبة والنظريات المنشأة. ومجمل القول فإننا نلاحظ «جدلا» مزدوجا : تنحية كلية «للاخطاء» وإدماجا للنتائج السابقة التي تظل صالحة ولكنها تعرف تعديلا داخل النسق النظري للمكتسبات الجديدة. أما تاريخ الفلسفة فينهج نهجا مغايرا : إنه يتم عن طريق الصراع من أجل سيادة أشكال فلسفية جديدة على الأشكال القديمة التي كانت سائدة فيما قبل. إن تاريخ الفلسفة هو صراع بين نزاعات تتجسد في تشكيلات فلسفية، وإن ذلك الصراع يكون دوما من أجل السيادة. والمفارقة القائمة هنا هو أن هذا الصراع لا يتمكن

إلا من إحلال سيادة مكان أخرى. ولا يستطيع القضاء النهائي على تشكيلة سابقة (كما لو كانت تشكيلة خاطئة. وذلك لأنه لاوجود لأخطاء في الفلسفة بالمعنى الذي نستخدم فيه هذا اللفظ فيما يتعلق بالعلوم)، أي على الخصم، فالخصم هنا لا يقهر قهرا نهائيا ولا يقضى عليه قضاء مبرما، ولايمحي من الوجود التاريخي، إنه يكون فحسب خاضعا للسيطرة، وهو يظل تحت سيادة التشكلية الفلسفية الجديدة التي خلعته من منصبه بعد معركة طويلة. إنه يستمر في الوجود كتشكيلة فلسفية مقهورة. ولكنها تشكيلة قادرة، بالطبع، على أن تنهض من جديد بمجرد ما تتيح لها الظروف الفرصة وتعطيها إشارة النهوض.

لوى ألتوسير
الفلسفة والفلسفة التلقائية للعلماء
ف. ما سبيرو. باريس 1974
ص ص 85 - 86

الفلسفة، العلم والإيديولوجيا

«ليس للفلسفة تاريخ في النهاية. الفلسفة هي ذلك المجال النظري الغريب الذي لا يحدث فيه أي شيء، اللهم ذلك التكرار للاشيء (...).

وحينئذ يكون علينا أن نذهب أبعد من ذلك ونقول بأنه إذا لم يكن تاريخ الفلسفة كله سوى تكرار للحجج، تكرار يتم فيه صراع واحد ووحيد، فإن الفلسفة ليست إلا صراعا بين نزاعات، إنها ميدان الصراع الذي كان يتحدث عنه (كنط)، والذي يرمي بنا داخل صراعات إيديولوجية ذاتية محضة. ومعنى ذلك أن الفلسفة لا موضوع لها بالمعنى الحقيقي لكلمة موضوع، ذلك المعنى الذي نشير إليه عندما نقول بأن لعلم ما موضوعا (...).

ليس للفلسفة موضوع إذن. وإذا لم يكن للفلسفة موضوع، فهمنا لماذا لا يقع فيها أي شيء، فإذا كان شيء ما يحدث في العلوم، فذلك لأن للعلوم موضوعا، موضوعا بإمكانها أن تعمق معارفها به، وهذا ما يعطي للعلوم تاريخا. أما

الفلسفة، حيث أنْ ليس لها موضوع، فلا يمكن أن يحدث فيها شيء. إن انعدام تاريخها لا يعدو أن يكون سوى انعكاس لانعدام موضوعها (...)

إن حقيقة الممارسة الفلسفية هي أنها تدخل في المجال النظري. هذا التدخل يكتسي مظهرا مزدوجا : مظهرا نظريا بصياغة المقولات المحددة، ثم مظهرا عمليا لما تقوم به تلك المقولات من وظيفة. وهاته الوظيفة تتعين بوضع خط فاصل داخل المجال النظري بين الأفكار التي نحكم بصدقها وتلك التي نحكم بخطئها، بين ماهو علمي وماهو إيديولوجي. وإن لهذا الخط الفاصل آثاراً مزدوجة : إن له اثارا إيجابية من حيث إنه يكون في خدمة ممارسة معينة هي الممارسة العلمية، ثم إن له آثارا سلبية من حيث إنه يدافع عن تلك الممارسة ويحميها من خطر بعض المفاهيم الإيديولوجية (...)

يصبح الآن في مقدورنا أن نفهم أن يكون للفلسفة تاريخ وألايحدث فيها أي شيء بالرغم من ذلك. ذلك لأن تدخل كل فلسفة يغير من موقع المقولات الفلسفية الموجودة أو يعدل منها، وبالتالي فهو يصوغ تلك التحولات في كلام فلسفي يثبت لنا فيه تاريخ الفلسفة وجوده. إن هذا التدخل هو ذلك اللاشيء الفلسفي الذي لاحظنا وجوده الملح، مادام الخط الفاصل ليس شيئا، إنه ليس حتى خطا، وهو ليس حتى آثار خط، إنه عملية انفصال : إنه الفراغ الذي يخلفه الابتعاد (...).

إن ما يمكن أن يكون فلسفيا حقا في عملية وضع خط منعدم ليس إلا تغيير موقع ذلك الخط. ولكن ذلك التغيير يتوقف على تاريخ الممارسات العلمية والعلوم، إذ إن هناك تاريخا للعلوم، وحسب ما يلحق الظروف العلمية من تحولات (أي حسب أحوال العلوم ومشاكلها)، وحسب الحال التي تخلفها تلك التحولات على الأدوات الفلسفية، فإن جبهات الصراع الفلسفي تتحول من جراء ذلك، وحينئذ فإن الألفاظ التي تعبر عن العلمي والإيديولوجي تقتضي دوما مراجعة وإعادة نظر.

هناك إذن تاريخ في الفلسفة، بدل أن يكون هناك تاريخ للفلسفة : إنه تاريخ تغيير موقع ذلك الخط الذي يتكرر وضعه إلى مالا نهاية له، ذلك الخط المنعدم ذي النتائج الفعلية.

إن هاته الممارسة ممارسة جديدة للفلسفة : إنها ممارسة جديدة لأنها لم تعد ذلك الإجترار الذي ليس إلا ممارسة لإنكار تنفي فيه الفلسفة بضراوة أنها تتدخل في النظرية ـ تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل سياسيا في المجادلات التي يتقرر فيها مصير العلوم لتفصل العلمي الذي تقيمه العلوم عن الإيديولوجيا التي تهدده، تلك الفلسفة التي لا تكف عن التدخل علميا في الصراعات التي يتقرر فيها مصير الطبقات الاجتماعية، لتفصل العلمي الذي يخدم تلك الطبقات عن الإيديولوجي الذي يهددها. إنها ممارسة جديدة للفلسفة لأنها ممارسة تخلت عن ذلك الإنكار ولأنها أخذت تعمل حسبما هي عليه وهي على علم بما تفعله (...).

وإذا كان الفضل في ميلاد الفلسفة يرجع إلى أول علم عرفه تاريخ الإنسانية، فقد تم ذلك في بلاد اليونان وفي مجتمع طبقي. وإذا علمنا إلى أي مدى تستطيع آثار الاستغلال الطبقي أن تمتد، فإننا لن نستغرب من كون تلك الآثار قد اتخذت صورة أصبحت كلاسيكية في المجتمعات الطبقية، حيث تنكر الطبقات السائدة كونها طبقات سائدة، تلك الصورة هي صورة الإنكار الفلسفي لسيادة السياسة على الفلسفة (...)

إن بإمكان هاته الممارسة الجديدة للفلسفة أن تحول الفلسفة. وإن بإمكانها، بالإضافة إلى ذلك، أن تساعد، على قدر استطاعتها، على تحويل العالم. أقول أن تساعد فقط على ذلك التحويل. ذلك، لأن التاريخ لا يكون من صنع المشتغلين بالنظرية علماء كانوا أو فلاسفة.

لوي ألتوسير. لينين والفلسفة

ص ص 34-45

ف. ماسبيرو ـ باريس.

موقف الوضعية المحدثة من الفلسفة وتاريخها

1 ـ إن المقارنة بين الفلسفة القديمة والجديدة مسألة تخص المؤرخ؛ ولابد أن تكون لها أهميتها عند كل من نشأوا في ظل الفلسفة القديمة ويودون أن يفهموا

الفلسفة الجديدة. أما أولئك الذين يعملون في ميدان الفلسفة الجديدة فلا ينظرون إلى الوراء، إذ أن الاعتبارات التاريخية لن تفيد عملهم في شيء، فهم يماثلون (أفلاطون) أو (كنط) في ابتعادهما عن التاريخ، إذ أنهم لا يهتمون، شأنهم شأن هذين القطبين في فترة سابقة للفلسفة، إلا بالموضوع الذي يشتغلون به، لا بعلاقته بالعهود الماضية. وليس معنى ذلك أنني أود الإقلال من شأن تاريخ الفلسفة، ولكن على المرء أن يذكر دائما أن هذا تاريخ وليس فلسفة. ومن الواجب أن يتم البحث فيه، كما يتم كل بحث تاريخي آخر، من خلال المناهج العلمية والتفسيرات النفسية والاجتماعية. غير أن تاريخ الفلسفة لا ينبغي أن يعرض بوصفه مجموعة من الحقائق. ففي الفلسفة التقليدية من الخطأ أكثر مما فيها من الصواب. وعلى ذلك، فإن أصحاب العقول النقدية هم وحدهم الذين يمكن أن يكونوا مؤرخين أكفاء. أما تمجيد الفلسفات الماضية، وعرض مختلف المذاهب كما لو كانت صيغا مختلفة للحكمة، لكل منها الحق في أن يوصف بهذه الصفة، فإنه أدى إلى إضعاف المقدرة الفلسفية لدى الجيل الحالي وهو قد شجع الطالب على أن يأخذ بالنسبية الفلسفية. ويعتقد بأنه لا توجد إلا آراء فلسفية، ولكن لا توجد حقيقة فلسفية.

أما الفلسفة العلمية فانها تحاول الابتعاد عن النزعة التاريخية والوصول، عن طريق التحليل المنطقي، إلى نتائج تبلغ من الدقة والإحكام والوثوق ماتبلغه نتائج العلم في عصرنا هذا. وهي تؤكد أن من الضروري إثارة مشكلة الحقيقة في الفلسفة بنفس المعنى الذي تثاربه في العلوم.

هانز ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية

ترجمة : د. فؤاد زكري

ص ص 281-282

2 ـ تنصب أبحاث مدرسة (فينا) على العلم سواء في مجموعه أو مختلف فروعه. إننا نقوم هنا بتحليل التصورات والقضايا والبراهين والنظريات التي تلعب في العلم دورا معينا. ونحن إذ نقوم بذلك التحليل، لا نأخذ بعين الاعتبار التطورات التاريخية أو الظروف الاجتماعية والنفسانية لتطبيقه، بقدر ما ننظر إليه

من وجهة النظر المنطقية. وإن هذا الميدان لم يحظ بعد بأية تسمية خاصة. وفي إمكاننا أن نطلق عليه تظرية العلم أو منطق العلم على الأصح. ونحن نقصد بالعلم هنا مجموع العبارات المعروفة، ولست أعني العبارات التي يصوغها العلماء فحسب، بل إنني أقصد كذلك العبارات التي نصادفها في حياتنا العادية، فليس من الممكن فصل هاته عن تلك فصلا دقيقا.

قد يرتئي البعض أن ميدان هاته الدراسة من اختصاص الفلاسفة. وبما أن كلمة ((فلسفة)) تعتبر دراسة متميزة عن «العلم العادي»، فقد ينتج عن ذلك خلط وتشويش. ونحن لا يمكننا أن ننكر من الناحية التاريخية أن تلك الدراسة انحدرت عن الفلسفة، ولكن الأمر هنا شأنه شأن فروع كثيرة من العلم، فالعلوم الطبيعية والرياضية مثلا قد أفلتت من حذلقات الفلسفة، لكي تستقل بنفسها. ومن الأكيد أن لا أحد يستطيع اليوم أن يعتبر الفزياء جزءا من الفلسفة، بالرغم من أنها فرع عنها. وإن الأمر مماثل لذلك فيما يخص علم الاجتماع، وعلى الأقل ذلك العلم الذي ندرسه عن طريق مناهج تجريبية، دون أن نقحم أشباه القضايا الميتافيزيقية في البحث عن الظواهر الاجتماعية وعن علاقاتها المتبادلة. وبالمثل، فإن علماء النفس كذلك، ينظرون إلى ميدان دراساتهم كميدان علم بالوقائع التي لا تنتمي إلى الفلسفة، وذلك بمقدار ما يقيمونه من تجارب دون خوض في الميتافيزيقا.

والأمر مماثل لهذا فيما يتعلق بالمنطق، فمنطق العلم قد بلغ نضجا يخوله التحرر من الفلسفة ليشكل ميدانا علميا بالمعنى الصحيح، ميدانا يتم فيه العمل وفق المنهج العلمي الدقيق، دون أن يكون هناك مجال للحديث عن معارف «أشد عمقا وأكثر سموا». ويبدو لي أن هذا هو آخر غصن ينفصل عن الجذع. فماذا يتبقى للفلسفة بعد ذلك ؟ لن يتبقى لها إلا المشاكل التي يتمسك بها الميتافيزيقيون كالخوض في «ماهي العلة الأولى للعالم؟ »وفي «ماهو العدم؟»، وإنها لأشباه مشاكل خالية من أي محتوى علمي.

بينما تزعم الميتافيزيقا أنها تهتم بـ «الأسس النهائية (للماهية الحقة) للأشياء، فان منطق العلم لا يعير ذلك أدنى اهتمام، فكل ما يمكن أن يقال عن الأشياء

والظواهر يرجع إلى العلوم التي تستطيع هي وحدها، أن تصوغ ذلك، كل في ميدانه، دون أن يكون هنا مجال لأن نقول عن تلك الظواهر بأنها أشياء «أكثر سموا». وأن العلم هو مجموع منظم من القضايا. وأن هذا المجموع هو ما يشكل موضوع منطق العلم. فكل ما يمكن أن يقال عن العضويات والظواهر العضوية هو من اختصاص البيولوجيا التي هي علم تجريبي وليس هناك، بالاضافة إلى ذلك، عبارات فلسفية تتعلق بتلك الظواهر، عبارات «فلسفية طبيعية» حول الحياة. غير أن بإمكاننا أن نخوض، إلى جانب ذلك، في دراسة منطقية تتناول تشكل التصورات والفروض والنظريات البيولوجية، وتلك هي مهمة منطق العلم. (...)

إننا نشاطر (هيوم) وجهة نظره عندما يجزم بأن ليس هناك في العلم، بالاضافة إلى القضايا المنطقية الرياضية التي تحصل حاصلا (الأحكام التحليلية)، إلا العبارات التجريبية للعلم الصناعي، وهاته وجهة نظر نقدية تتميز بها وجهة نظرنا العامة. ويعترض خصومنا بأنه إذا كانت كل قضية لا تنتمي إلى الرياضيات أو إلى العلم الصناعي قضية لا معنى لها، فإن مانكتبه نحن سيدخل هو ذاته ضمن هذا الصنف. والحقيقة أن كثيرا ممن يهتمون مثلنا بميدان منطق العلم ويشاركوننا رفض كل ميتافيزيقا يرتؤون أن قضايا هذا الميدان ليس لها من معنى أكثر مما للقضايا الميتاقيزيقية. وخلافا لوجهة النظر هاته، سنؤكد هنا أن عبارات منطق العلم هي قضايا التحليل المنطقي للغة. ومن ثم فهي تدخل ضمن الحدود التي يقبلها هيوم، وذلك لأننا سنرى أن التحليل المنطقي ليس إلا الرياضيات اللغوية.

ونحن نقصد بالتحليل المنطقي للغة، النظريةَ التي تهتم بصور القضايا وغيرها من منشآت هذه اللغة. إننا نهمل معنى القضية ودلالة الألفاظ التي تتركب منها القضية لنهتم بالصور.

رودلف كارناب. مشكل منطق العلم
عن الترجمة الفرنسية لفييمان
ص ص 4-8 هرمان

3 ـ إن الفهم الوظيفي للمعرفة يتخلص من جميع الأسرار التي أقحمها فيها المذهب العقلي طوال ألفي عام. وهي تؤدي إلى جعل طبيعة اللغة غاية في البساطة ـ ولكن الحل البسيط كثيرا ما يكون الاهتداء إليه هو الأصعب. فقد كان على نظرية المعرفة أن تتحرر أولا من وهم التركيبية القبلية، وهو الأثر المتخلف عن اتجاه صوفي نحو عالم من الكيانات التي تتجاوز الأشياء الملاحظة، قبل أن تشرع في التعبير عن المعرفة بوضوح على أنها وظيفة. ولم يكن من الممكن تقديم الدليل على أن المعرفة وظيفية وعلى أنها أفضل أداة للتنبؤ، قبل الاهتداء إلى تفسير مرض للاحتمال. فطوال الوقت الذي ظلت فيه التجريبية عاجزة عن تفسير استخدام الاستدلالات الاستقرائية والاحتمالات، كانت مجرد برنامج، لا نظرية فلسفية. لم يكن من الممكن تنفيذ برنامج التجريبية، أعني المبدأ القائل بأن كل حقيقة تركيبية تستمد من الملاحظة، وأن كل ما يسهم به العقل في المعرفة ذو طبيعة تحليلية، إلا بعد أن هيأ العلم في القرنين التاسع عشر والعشرين الوسائل الضرورية لذلك ؛ فعصرنا هذا أول عصر يشهد نزعة تجريبية متسقة مع ذاتها.

إن النظرية القائلة إن المعنى هو قابلية التحقيق، هي الأداة المنطقية التي يستطيع بها المذهب التجريبي أن يتغلب على ثنائية عالم المظاهر وعالم الأشياء في ذاتها، فهي تستبعد الأشياء في ذاتها لأنها تؤكد أن الكلام عن أشياء لا تقبل المعرفة من حيث المبدأ، هو كلام لا معنى له. وبدلا من أن يتحدث التجريبي عن أشياء لا تقبل المعرفة، فإنه يتحدث عن أشياء لا تقبل الملاحظة

هـ .رايشنباخ ـ نفس المرجع ص 227

ديكارت : الشك المنهجي

1 ـ للبحث عن الحقيقة يلزمنا، ولو مرة واحدة في حياتنا، أن نشك في جميع الأشياء، ما أمكننا الشك.

بما أننا كنا أطفالا قبل أن نكون رجالا، وكنا، قبل حصولنا على قدرة الوعي الكاملة، نصيب تارة في أحكامنا على الأشياء ونخطئ تارة أخرى، لأجل ذلك،

كانت الأحكام التي كوناها على هذا النمو من التسرع، تعوقنا عن إدراك الحقيقة، وتؤثر فينا بحيث لايحتمل أن نتخلص منها، ما لم نعزم ولو مرة واحدة في حياتنا، على الشك في جميع الأشياء التي نجد فيها أقل موضع للشك.

2 - في أنه من المفيد أيضا أن ننعت بالخطأ كل ما كان يحتمل الشك.

بل من المفيد جدا أن ننعت بالخطأ كل ما تصورنا فيه أقل داع للشك، وذلك حتى يمكننا، لو تأتى لنا اكتشاف بعض أشياء تظهر لنا بينة الصدق بالرغم من احتياطنا هذا، اعتبارها أكثر الأشياءيقينا وأيسرها معرفة.

3 - في أنه لا يجب الرجوع إلى هذا الشك في توجيه أعمالنا :

ولكن يجب أن يلاحظ أني لا أقصد أن تستخدم هذه الطريقة الشاملة في النقد، إلا عند شروعنا في النظر في الحقيقة، إذ من المؤكد أنه فيما يتعلق بتوجيه حياتنا، كثيرا ما يلزمنا اتباع آراء هي راجحة فقط، وذلك لأننا لوحاولنا التغلب على كل شكوكنا، لكان في ذلك ما يكاد يفوت علينا دائما فرص العمل، وكذلك عندما تتعدد الآراء الراجحة في موضوع واحد ولا نستطيع ترجيح الواحد منها على الآخر، يقضي العقل باختيار أي واحد واتباعه بعد ذلك على أنه يقيني أكبر اليقين.

4 - لماذا لا يمكن الشك في حقيقة الأشياء المحسوسة؟

ولكن بما أننا نقصد في الوقت الحاضر التفرغ للبحث عن الحقيقة، فإننا سنشك أولا فيما إذا كان من بين الأشياء المحسوسة أو المتخيلة، ما هو موجود حقيقة في العالم ، إذ نعلم بالتجربة أن حواسنا خدعتنا في ملابسات عديدة، وأنه من عدم الحكمة أن نثق فيمن خدعنا مرة، وكذلك لأننا نكاد نحلم دائما أثناء النوم ونتخيل في وضوح عددا لا يحصى من الأشياء التي لا توجد خارج أحلامنا، ولأننا أخيرا لما كنا قد عزمنا على شك في كل شيء، لم تبق لدينا علامة ما تدلنا على أن أفكار الحلم أكثر خطأ من غيرها.

5 - لماذا يمكن الشك أيضا في براهين الرياضيات؟

ويلزمنا أن نشك أيضا في سائر الأشياء التي كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جدا، حتى في براهين الرياضيات ومبادئها، بالرغم من أنها بينة بيانا كافيا، وذلك أن هناك من الناس من أخطأ فيها، وبنوع خاص، لأننا قد سمعنا أن الله الذي خلقنا يستطيع أن يفعل مايشاء، ولا نعرف حتى الآن إن لم يكن قد خلقنا بحيث نكون أبدا مخدوعين حتى في الأشياء التي تفتقد معرفتها على أفضل نحو، إذ بما أنه قد سمح بأن نكون مخدوعين أحيانا كما تبين لنا مما سبق، فلماذا لا يسمح بأن نكون مخدوعين أبدا؟ وإن توهمنا أن خالق وجودنا ليس لها كامل القدرة، وأننا موجودون بأنفسنا أو بواسطة شيء/ أحد ما، فإننا كلما تصورنا خالقنا أقل قدرة، كنا على حق في اعتبار أنفسنا من النقص بحيث نكون مخدوعين على الدوام.

6 ـ في أن حريتنا تسمح لنا بأن نمتنع عن تصديق الأشياء المشكوك فيها، وبأن نتجنب ذلك الخداع.

ولكن حتى إذا كان خالقنا كامل القدرة، وحتى إذا كان يلذ له خداعنا، فإننا مع ذلك نشعر في أنفسنا بحرية تمكننا من الامتناع ــــ ما شئنا ــــ عن تصديق الأشياء التي لا نعلمها عن يقين.

7 ـ في أنه لا يمكننا أن نشك، إلا إن كنا موجودين، وفي أن هذه هي أولى المعارف اليقنية التي يمكننا الحصول عليها.

وعندما نرفض على هذا النحو كل ما يمكن أن ينال أقل شك بل نعتبره خطأ، فإنه من السهل علينا، أن نفترض أنه ليس هناك إله ولا سماء ولا أرض وأننا بدون جسم. ولكننا لا نستطيع أن نفترض أننا غير موجودين عندما نشك في صحة هذه الأشياء كلها، إذ من غير المستطاع لنا أن نفترض أن ما يفكر غير موجود بينما هو يفكر، بحيث أننا مهما نبالغ في افتراضات، فإننا لا نستطيع تجنب الحكم بصدق النتيجة الآتية : أفكر إذن أنا موجود. وبالتالي فهي أولى القضايا التي تمثل لإنسان يقود فكره بنظام. وهي أكثر القضايا يقينا.

8 ـ في أننا بناء على ذلك نعرف أيضا التمييز بين النفس والجسم :

ويبدو لي أن هذه هي أفضل وسيلة يمكننا اختبارها لمعرفة طبيعة النفس، ومعرفة أنها جوهر متمايز كل التمايز عن الجسم، إذ بالفحص عن ماهيتها، نحن الذين اقتنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود، فإننا نعلم علما بينا أن وجودنا غير مفتقر إلى امتداد أو شكل أو ما شابه ذلك مما يمكن نسبته إلى الجسم، وأننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده. وبالتالي أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم وأكثر منها يقينا، بما أننا مازلنا نشك في وجود جسم ما في العالم ، في حين أننا على يقين من أننا نفكر.

عن النصوص الواردة في كتاب ديكارت لنجيب بلدي.
القاهرة، دار المعارف سلسلة نوابغ الفكر الغربي (12) ص 194 - 199

بـــداهة الحـريـــة

في أننا نعرف حرية إرادتنا لا بالدليل بل بالتجربة وحدها. من البين أن لنا إرادة حرة قادرة على القبول والرفض كيفما نشاء، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة. وقدقام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق. إذ في الوقت الذي وضعنا فيه كل شيء موضع الشك، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه، كنا ندرك في أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كا مالم نعرفه معرفة تامة. وهذا الذي أدركناه إدراكا متميزا، وكنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا، لا يقل يقينا عن كل ما سبق لنا العلم به.

عن بلدي : ديكارت (ص 213)
القاهرة - دار المعارف - نوابغ الفكر الغربي

الكوجيتو الديكارتي

«إن كوني أرى الفكر شاكا في حقيقة الأشياء الأخرى يقتضي اقتضاء بديهيا ويقينيا أني موجود، في حين أنني توقفت عن التفكير وكان سائر ما كنت تصورته

حقيقيا ــــ لما جاز لي أن أعتقد أنني موجود فعرفت من ذلك أني جوهر كل ماهيته ان يفكر وانه ليس في حاجة ــــ لكي يكون موجودا إلى أي مكان ولا يعتمد على شيء مادي/بمعنى أن النفس التي تقوم متميزة عن البدن هي أيسر منه معرفة، وأنه لو لم يكن الجسم موجودا على إطلاق، لكانت النفس مرجودة بتمامها».

«لا حظت أنه لاشيء في هذه القضية : أنا أفكر، إذن أنا موجود، يضمن لي أنني أقول الحق، اللهم إلا أني أرى رؤية واضحة أنه لكي أفكر يجب أن أكون موجودا.

«ولما انتبهت إلى أن هذه الحقيقة : أنا أفكر إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا يستطيع الارتيابيون زعزعتها، مهما يكن في افتراضاتهم من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن اتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أطلبها» .

عثمان أمين ديكارت ص 152-155-162

«تمهيد الطبعة الثانية»

من كتاب «نقد العقل الخالص»

... إن الميتافيزيقا معرفة عقلية نظرية ذات طابع خاص، وهي تسمو سموا كاملا فوق تعاليم التجربة، دون أن تستند إلا إلى مجرد التصورات (لا بتطبيق هاته التصورات على الحدس كما هو الشأن في الرياضيات). ونتيجة لهذا، فهي معرفة لا يعتمد فيها العقل إلا على ذاته. إن هاته المعرفة لم يسعفها الحظ بعد لكي تتخذ الطريق المضمون للعلم، وإن كانت أقدم من سائر المعارف الأخرى، وهي ستبقى دائما، حتى وإن اختفت هاته المعارف جميعا في هاوية بربرية ساحقة. فالعقل يجد نفسه فيها في ارتباك دائم، وحتى فيما يتعلق بالمعرفة القبلية لتلك القوانين التي تؤيدها أكثر التجارب تداولا، يجب أن يتراجع فيها باستمرار إلى الوراء ، إذ أنه يجد أن الطريق التي اتبعها حتى الآن لا تؤدي إلى حيث يريد. أما أن تجعل هاته المعرفة أصحابها في وفاق فيما يخص اقوالهم، فهي بعيدة كل البعد

عن ذلك، إلى حد أنها تبدو كما لو كانت حلبة هيئت ليتمرن عليها اللاعبون ويروضوا قواهم في معارك وهمية ظاهرية. حيث لم يستطع، حتى الآن، أي بطل أن يضمن لنفسه مكانا ما وأن يبني بفوزه ملكا دائما. فليس من شك إذن، أن سيرها حتى الآن لم يكن إلا من قبيل المحاولة. وما هو أدهى من ذلك، هو أن هاته المحاولة كانت في مجرد تصورات.

ولكن، لِمَ لَمْ يستطع العلم هنا أن يشق بعد طريقا مضمونا؟ أيكون ذلك من قبيل المستحيل ؟ وفي هاته الحال، لماذا ألهمت الطبيعة عقلنا هاته الحمية في تقصي آثار هاته الطرق كما لو كان الأمر يتعلق بأهم مصالح الطبيعة الإنسانية؟ وعلاوة على ذلك، فكم هي ضعيفة بواعث ثقتنا في عقلنا، إن كان ذلك العقل لا يتخلى عنا فحسب، وذلك فيما يتعلق بأحد االموضوعات التي يوليها فضولنا أكبر أهمية، بل إنه يغرينا بآمال كاذبة وينتهي بخداعنا. ربما كنا أخطأنا الطريق حتى الآن، ولكن على أي أساس سنبني أملنا في أننا سنكون أسعد حظا من سابقينا، إن نحن كرسنا أنفسنا لأبحاث جديدة؟

عندما لا حظت ماآلت إليه الرياضيات والفيزياء بفعل ثورة مفاجئة، قضيت بأن هذا المثال هو من الأهمية بحيث يؤدي بي إلى التفكير في خصائص التغير المنهجي الذي كان مفيدا لهذين العلمين، وبحيث يقودني إلى أن أحاكيه هنا على سبيل التجربة على الأقل، وبقدر ما يسمح بذلك التماثل بين هذين العلمين كمعرفتين عقليتين، وبين الميتافيزيقا. كان من المسلم به حتى الآن، أن جميع معارفنا ينبغي أن تسير تبعا للموضوعات. بيد أن كل مجهود لإثبات حكم قبلي عن طريق التصورات وبصدد هاته الموضوعات، بحيث يقدم هذا الحكم معارفنا بها، إن كل هاته المجهودات لم تؤد إلى أي نتيجة. فلنحاول البحث إذن عما إذا كنا سنصبح أسعد حظا في مسائل الميتافيزيقا، لو أننا افترضنا أن الموضوعات تسير حسب معرفتنا، وهذا الافتراض يتفق أفضل اتفاق مع ما كنانود إقامة البرهنة عليه، وأعني إمكانية معرفة قبلية بهذه الموضوعات، معرفة تثبت بصددها شيئا قبل أن تعطى لنا هاته الموضوعات. والأمر هنا يماثل الفكرة الأولى التي خطرت لكوبيرنيك : ذلك أنه لما رأى أنه لم ينجح في تفسير حركات السماء

عندما افترض أن النجوم تدور حول الملاحظ، بحث عما إذا كان سيتفوق في نجاحه إذا هو افترض أن الملاحظ هو الذي يدور وأن الأجسام السماوية تظل ثابتة. ويمكننا أن نقوم بمحاولة من هذا النوع في الميتافيزيقا بصدد حدس الموضوعات. فإذا كان الحدس يتبع بالضرورة طبيعة الموضوعات، فأنا لا أرى كيف يمكننا أن نثبت بصددها أي إثبات أولي. أما إذا كان الموضوع (كموضوع محسوس) هو الذي يسير تبعا لطبيعة قدرتنا الحادسة، فإنني استطيع عندئذ أن أفسر هذا الإمكان، ولكن، بما أنني لا أستطيع أن أقتصر على هذه الحدوس إذا ما أردتها أن تصبح معارف، وبما أنه يلزمني أن أربطها، من حيث هي تمثلات، بموضوع أحدده بواسطتها، فإنه يمكنني في هاته الحال أن أسلم بأحد الفرضين الآتيين : فإما أن تتبع هاته التصورات، التي أقوم بفضلها بهذا التحديد، الموضوعات، ولكن سأجدني من جديد في نفس الحيرة حول مسألة معرفة الكيفية التي أستطيع أن أعرف عنها شيئا أوليا، وإما أن تتبع الموضوعات، وأعني التجربة التي تعرف فيها وحدها الموضوعات كشيء معطى، ان تتبع التصورات. وفي هذه الحال، أرى فورا وسيلة أبسط للخروج من الحيرة. وبالفعل فإن التجربة ذاتها هي نمط من المعرفة يقتضي مساهمة الفهم الذي ينبغي أن أفرض هيمنته علي قبل أن تعطاني هاته الموضوعات، والذي يجب أن أفرض أنه قاعدة أولية قبلية. وهاته القاعدة هي عبارة عن تصورات قبلية يجب على موضوعات التجربة أن تسير حسبها بالضرورة ولا تحيد عنها. أما فيما يتعلق بالموضاعات من حيث هي مجرد تصورات عقلية، وذلك بكيفية ضرورية دون أن تعطى في التجربة، على الأقل كما يتصورها العقل، فإننا سنجد في محاولة تصورنا لها محكا ممتازا لما نعتبره تغييرا منهجيا في طريقة تفكرينا. هذا المحك هو أننا لا نعرف من الأشياء بصفة قبلية إلا ما نضعه فيها.

إن هاته المحاولة قد نجحت النجاح المرغوب وهي تسمح لجزء من الميتافيزيقا باقتحام الطريق المضمون للعلم. وأعني ذلك الجزء الذي لا نهتم فيه إلا بتصورات قبلية يمكن للموضوعات الموافقة لها أن تعطيها تجربة تناسب هاته الموضوعات. وبالفعل، فبإمكاننا أن نفسر بفضل هذا التغيير المنهجي إمكانية معرفة قبيلة. وما هو أهم من ذلك، فإن بإمكاننا أن نمد ببراهين كافية القوانين التي تصلح كأساس

قبلي للطبيعة من حيث إن الطبيعة هي مجموع موضوعات التجربة. وهذان أمران لم يكونا ممكنين في إطارالمنهج الذي كان يتبع حتى الآن. بيد أن هذا الاستنباط لقدرتنا العارفة القبلية يقودنا، في الجزء الأول من الميتافيزيقا، إلى نتيجة غريبة، وهي تعارض في الظاهر الغاية التي يرمي إليها الجزء التالي منها، وهذه النتيجة هي أننا لا نستطيع بفضل هذه القدرة العارفة أن نجاوز حدود التجربة الممكنة. وهذا بالضبط هو الميدان الأساسي للميتافيزيقيا. ومن ناحية أخرى، فإن التجربة تمدنا هنا ببرهنة عكسية على صحة النتيجة التي وصلنا إليها، بصدد هذا التقديرالأول لقدرتنا على المعرفة القبلية، وهو أن هاته القدرة لا تبلغ إلا الظواهر وتدع جانبا الأشياء في ذاتها، تلك الأشياء التي إن كانت قائمة حقا في ذاتها، إلا أنها تظل مجهولة لنا. وبالفعل، فإن ما يدفعنا بالضرورة إلى الخروج عن حدود التجربة وعن حدود جميع الظواهر هو اللامشروط الذي يقتضيه العقل في الأشياء كما هي في ذاتها، لكل ماكان مشروطا، وذلك لغاية إتمام الشروط. ولكن إذا سلمنا بأن معرفتنا التجريبية تسير تبعا للموضوعات باعتبارها أشياء في ذاتها، فإننا سنجد أننا لا يمكن أن نتصور المطلق دون أن نقع في التناقض. وعلى العكس من ذلك، فلو نحن سلمنا بأن تمثلنا للأشياء كما تعطى لنا لا يتبع هاته الموضوعات من حيث هي أشياء في ذاتها، بل إن هاته الموضوعات هي التي تتبع كيفيتنا في التمثل، إذا اعتبرناها ظواهر، فعندئذ سيرتفع التناقض. فإذا اقتنعنا، نتيجة لذلك، بأن اللامشروط لا يمكنه أن يكون في الأشياء كما نعرفها، بل كما لا نعرفها، أي في الاشياء في ذاتها، فإن ذلك يؤيد تأييدا حقيقيا ما سلمنا به على سبيل التجربة. ولكن بعد أن نرفض للعقل النظري كل تقدم في الميدان الذي يفوت المحسوس، يبقى علينا أن نبحث عما إذا كان في معرفتنا العملية بعض المعطيات التي تسمح له بأن يحدد التصور المتعالي للامشروط، وأن يرتفع بذلك بمعرفتنا القبلية إلى ما وراء كل تجربة ممكنة وفقا لرغبة الميتافيزيقا، ولكن من الوجهة العملية فحسب. فإذا ماتابع العقل النظري الطريق التي رأيناها الآن، فإنه سيدع المجال حرا لتقدم معرفتنا، وإن كان هو لا يستطيع ان يغزو هذا المجال. فمن المباح لنا إذن، إذا ما تمكنا، أن نقتحم هذا الميدان وذلك بفضل هاته العملية، وإن العقل ليدعونا لذلك ويحثنا عليه.

وإن مهمة كتاب «نقد العقل الخالص في استعماله النظري» تنحصر في محاولة تغيير المنهج المتبع في الميتافيزيقا والقيام فيها بثورة شاملة، اقتداء بعلماء الهندسة والفزياء.

إن «نقد العقل الخالص» هو كتاب في المنهج وليس مذهبا في العلم ذاته. بيد أننا مع ذلك نجد أن العقل النظري يمتاز بأن في استطاعته بل، بأن من واجبه أن يقيس قوته الذاتية تبعا لمختلف الكيفيات التي يحدد بها مواضع تفكيره، ثم إن من واجبه كذلك أن يقوم بإحصاء تام لجميع الأوجه المختلفة التي يمكن أن تطرح بها المشاكل، وأن يرسم هكذا خطة لنسق ميتافيزيقي. وبالفعل ففيما يخص النقطة الأولى، ليس بإمكاننا، فيما يتعلق بالمعرفة الأولية، أن نعزو شيئا للموضوعات إلا ما يأتي به الفكر ذاته. وفيما يتعلق بالنقطة الثانية فإن العقل الخالص يشكل من وجهة نظر مبادئ المعرفة، وحدة منعزلة ومستقلة، حيث يكون كل عضو في خدمة الأعضاء الأخرى، كما أن تلك الأعضاء تخدمه بدورها، كما هو الشأن عند الكائن العضوي، وحيث لا يمكننا أن نتيقن من صحة أي مبدأ بوجهة نظر واحدة، دون أن يفحص في مجموع علاقاته باستعمال العقل الخالص ككل. وهكذا فالميتافيزيقا تتمتع بهذا الحظ النادر السعيد الذي لا يمكن أن يقاسمها أي علم عقلي يهتم بالموضوعات (لأن المنطق لا يهتم إلا بصورة الفكر على العموم) وهو أنها حالما يوجهها هذا النقد لطريق العلم المضمون، تستطيع أن تحيط إحاطة تامة بجميع مجالات المعرفة التي تتعلق بها، وأن تنجز بذلك أعمالها وأن تتركها لاستعمال الخلف كملك قار لا ينمو، لأن الامر هنا يقتصر على تحديد المبادئ وحدود استعمالها، ولأن الميتافيزيقا نفسها هي التي تحدد هاته المبادئ. ولانها تتمتع بخاصية الكمال، فهي تعتبر علما أساسيا وعنها يصح أن نقول : «إذا بقي عليها أن تقوم بشيء فهي تعد نفسها كأنها لم تقم بأي شيء».

وقد يعترض علينا بهذا السؤال : ماهو هذا الكنز الثمين الذي نتركه للخلف في ميتافزيقا غربلها النقد وأرجعها الى حالة قارة؟ وإذا ألقينا نظرة عابرة على هذه الميتافيزيقا، فإننا نخلص إلى أن الفائدة التي تجنى منها بعيدة (أو أنها تنفع فقط في أن تجنبنا مجاوزة العقل النظري لحدود التجربة، وتلك أولى فوائدها فعلا).

ولكن هاته الفائدة ستظهر إيجابية ايضا لمن يرى أن النتيجة الحتمية للمبادئ التي يعتمد عليها العقل النظري كي يخاطر بنفسه خارج حدوده، ليست توسيع مجال استعمال عقلنا، وإنما تضييقه إن نحن نظرنا إلى الأمر عن كثب، إذ أننا نخشى أن تجعلنا هذه المباديء ندخل كل شيء في حدود الحساسية التي هي مصدر لها، ونقضي بذلك على الاستعمال الخالص للعقل العلمي. ولكن النقد الذي يقصر العقل على استعماله النظري هو بهذا الاعتبار في غاية السلبية. ولكنه إذ يرفع في ذات الوقت الحاجز الذي يحد الاستعمال العلمي للعقل أو يهدد بالقضاء عليه، فإنه يفيد فائدة إيجابية لها قيمة كبرى، ونحن سنعترف بذلك عندما سنقتنع بأن للعقل الخالص استعمالاً عمليا ضروريا مطلقة (الاستعمال الأخلاقي) حيث يتجاوز حتما حدود الحساسية، لأنه، حتى إن لم يكن لذلك في حاجة إلى مساندة من العقل النظري، فإنه يريد مع ذلك أن يكون على يقين من أنه لن يتعارض معه العقل النظري، كي لا يقع في تناقض مع ذاته. ولو نحن قلنا إن النقد، في هاته الخدمة التي يسديها لنا، خال من أية فائدة إيجابية، فإن ذلك سيكون شبيها بقولنا أن لا فائدة إيجابية للشرطة، لأن وظيفتها تقتصر على أن تضع حدا للعنف الذي قد يخشاه المواطنون بعضهم من بعض، كي يقوم كل بأعماله بهدوء وأمان.

أما أن الزمان والمكان هما صورتان للحدس الحسي، وبالتالي شرطان لوجود الأشياء كظواهر، وأما أنه، علاوة على ذلك لا تكون عندنا تصورات في فهمنا، وبالتالي لا تكون لدينا عناصر لمعرفة الاشياء، دون أن يعطانا حدس حسي موافق لهذه التصورات، وأما أننا، نتيجة لذلك، لا نستطيع أن نعرف أي موضوع كشيء في ذاته، بل كموضوع حدس حسي فحسب، أي كظاهرة، فهذا كله هو ما سيثبته الجزء التحليلي من النقد، ولنستنتج من ذلك أن كل معرفة نظرية للعقل ترجع إلى موضوعات التجربة وحدها. ولكن، ينبغي أن نلاحظ أن علينا أن نقوم هنا بشيء من التحفظ : ذلك أننا إن لم نستطع معرفة هاته الموضوعات كما هي في ذاتها، فباستطاعتنا، على الأقل، أن نفكر فيها بما هي كذلك، وإلا فسنخلص إلى هاته القضية المحال، وهي أن هناك ظواهر دون أن يكون هناك ما يظهر. لنفترض الآن أن التمييزالذي قمنا به في نقدنا بين الأشياء كموضوعات للتجربة،

وبين هاته الأشياء نفسها من حيث هي أشياء في ذاتها، لنفترض هذا التمييز لم يتم، فحينئذ ينبغي أن نعمم مبدأ العلية على جميع الأشياء باعتبارها كلها عللا فاعلة، وأن نعمم، بالتالي، العمليات الطبيعية لتحديدها (باعتبار هذه العمليات عنصرا أساسيا)، فلن يكون باستطاعتنا بعد أن نقول، دونما وقوع في التناقض، إن هذا الموجود، وليكن هو النفس البشرية مثلا، يتمتع بإرادة حرة، وإنه مع ذلك خاضع للضرورة الطبيعية ، إنه ليس حرا، ما دامت قد اعطيت للنفس في القضيتين معا ذات المعنى، أي أنني اعتبرتها كشيء عام (أي كشيء في ذاته) دون أن يكون في استطاعتي أن أنظر إليها، قبل أي نقد مسبق، بكيفية مغايرة، أما اذا كان النقد لم يخطئ عندما علمنا أن نعتبر الموضوع على نحوين مختلفين، وأعني كظاهرة وكشيء في ذاته، وأما إذا كان استنتاجه لتصورات الفهم مضبطا، وإذا كان مبدأ العلية، بالتالي، لا ينطبق على الأشياء إلا في معناها الأول، أي من حيث هي موضوعات في التجربة، بينما لا تخضع هاته الأشياء في المعنى الثاني لمبدأ العلية، فحينئذ فسيكون بإمكاننا أن نعتبر نفس الإرادة ضمن الظواهر (الأفعال الواقعة تحت الحواس)، أي كشيء خاضع بالضرورة للقوانين الطبيعية وبالتالي، كشيء غير حر ثم أن ننظر إليها، من جهة ثانية من حيث هي إرادة لشيء في ذاته، أي كشيء يند عن هذا القانون وبالتالي كشيء حر. ولكن رغم أنني من وجهة النظر الأخيرة، أكون عاجزا عن معرفة نفسي عن طريق العقل النظري(ولا حتى بواسطة الملاحظة التجريبية)، كما أكون عاجزا، بالتالي، عن أن أعرف الحرية هي صفة لموجود أنسب إليه تأثيرات في العالم المحسوس، إذ أنه يلزمني أن أعرفها في وجودها بكيفية محددة لا في الزمن (وهذا مستحيل، لأنه ليس باستطاعتي في مثل هاته الشروط أن أقيم تصوري على أي حدس)، بالرغم من كل هذا، فإنني أستطيع مع ذلك ان أتمثل الحرية، وتمثلها حينئذ لا يشوبه أدنى تناقض مادمنا نقبل التمييز الذي يضعه النقد بين نمطين من التمثلات (المحسوس والمعقول)، والتحدد الذي ينتج عنه، والذي يتعلق بالتصورات الخالصة للذهن، وبالتالي، ما يخص المبادئ التي تنتج عن هذه التصورات. لنسلم الآن بأن الأخلاق تقتضي الحرية بالضرورة كخاصية تتمتع بها إرادتنا. وذلك عندما تفرض بصفة أولية وكمعطيات للعقل مبادئ عملية تصدر عنه وتصبح مستحيلة استحالة

مطلقة بدون هذا الفرض، ولنسلم أيضا بأن العقل النظري قد أثبت قصوره بصدد مشكل الحرية، فحينئذ ينبغي على الفرض الأخلاقي أن يترك المجال للفرض الذي يتضمن عكسه تناقضا صريحا، أي أنه يجب على الحرية، ومعها الأخلاق، أن تترك المجال للآلية الطبيعية (تلك الأخلاقية التي يتضمن عكسها أي تناقض الحرية مسبقا). ولكن بما أنني من الوجهة الأخلاقية لا أكون في حاجة الى أن تكون فكرة الحرية غير مناقضة لذاتها، وأن يكون في إمكانها، بالتالي، تصبح موضع تمثيلي، وبما أنني كذلك لا أكون في حاجة إلى أن أوسع من معرفتي عن الحرية عندما لا تعارض هاته الآلة الطبيعية لنفس الفعل (إذ اعتبرناه في معنى آخر)، فأن بإمكان الأخلاق أن تحتفظ بمكانتها كما هو الأمر بالنسبة للفيزياء. ولقد كان هذا متعذرا قبل أن يكشف لنا النقد عن جهلنا الذي يمكن تجنبه فيما يتعلق بالأشياء في ذاتها وإن لم يكن قد قصر معرفتنا النظرية على الظواهر فحسب. وفي إمكاننا، إلى جانب هذا، أن نتبين فائدة المبادئ النقدية للعقل الخالص إذا تطرقنا لفكرة الله وبساطة النفس، ولكنني لم أتناول هاته الأمور هنا قصد الايجاز. لا يكون في استطاعتي إذن أن أسلم بفكرة الله والحرية وخلود النفس بمقتضى حاجة عقلي في استعماله العملي الضروري، دون أن أستبعد في ذات الوقت ادعاءات العقل الخالص بإدراك آراء متعالية، ذلك أن العقل الخالص، إذا هو أراد بلوغ هاته الآراء، يكون مضطرا إلى استخدام مبادئ لا تبلغ في الواقع إلا موضوعات التجربة الممكنة، بحيث إذا طبقناها على شيء لا يمكن أن يكون موضع تجربة، فإنها تحوله دوما إلى ظاهرة فتجزم باستحالة الاستعمال العلمي للعقل الخالص، لذلك كان علي أن أضحي بالعلم في سبيل الإيمان.

إن الوثوقية في الميتافيزيقا، هذا الحكم المسبق الذي يريد أن يتقدم في هذا العلم دون أن يبدأ بنقد للعقل الخالص، إنها هي المصدر الحقيقي لهذا الجحود الذي يتعارض مع الأخلاق، والذي يكون دوما مغرقا في الدوجمانية. وعليه، فإن كان من غير المتعذر علينا أن نترك لمن سيخلفنا مذهبا ميتافيزيقيا يقوم على أسس نقد خالص، فإن ذلك عمل لا يخلو من قيمة، إذا قصدنا به فقط الثقافة التي يمكن للعقل أن يتلقاها، بصفة عامة، وذلك باتخاذه الطرق اليقينية في العلم عوض أن يظل محتارا يتوه في الفراغ مثلما يحصل له بدون النقد. أو عنينا به

أيضا البحث عن كيفية أجود لاستغلال الوقت عند شبيبة متعطشة للمعرفة يدفعنا الدوجمانيون في وقت مبكر، إلى التفكير الضال في موضوعات لا يفهمها الشباب ولن يفهمها أي أحد. كما يحثونها على إهمال دراسة العلوم المضبوطة سعيا وراء البحث عن افكار وآراء جديدة، أو أن نحن الحنا على الفائدة الثمينة التي تكون قضاء نهائيا على الاعتراضات الموجهة ضد الأخلاقية والدين، متبعين في ذلك المنهج السقراطي، أي أن نبين بوضوح جهل خصومنا. بالفعل، فهناك دوما ميتافيزيقا، وهي ستبقى موجودة في العالم. غير أننا سنلاحظ بجانبها قيام جدل للعقل الخالص، وذلك لأنه ضروري لها. إن أول عمل ينبغي أن تقوم به الفلسفة هو تطيهر هذا الجدل من كل تأثير سيء بإبعاد كل مصدر للخطأ.

وبالرغم من الخسارة التي قد يشعر بها العقل النظري من جراء هذا الإصلاح في ميدان العلوم، فإن الفائدة العامة التي تجنيها الإنسانية لم يطرأ عليها تغيير، كما أن استفادة العالم من منشآت العقل الخالص لم يلحقه أدنى تغير، فليست المصالح البشرية هي التي قد يمسها هذا الإصلاح، بل إنه احتكار المدارس وسيطرتها. فأنا أتوجه بالسؤال لأكثر الوثوقيين عنادا عما إذا كان دليله على خلود النفس بعد الموت التي تنتج عن النفس كجوهرفرد، وعما اذا كانت حجته عن حرية الإرادة التي تقابل الآلية الكونية بالاستناد على التمييزات الدقيقة العاجرة بين الضرورة العلمية الذاتية والموضوعية، كما أسأله عما إذا كان البرهان على وجوه الله الذي يستنتج من تصور كائن ذي سيادة حقيقية (أي يستنتج من جواز الأشياء المتغيرة ومن ضرورة محرك أول)، إنني اذن أسأله عما إذا كانت هاته الحجج التي نشأت في المدارس قد نزلت إلى العامة وأثرت أدنى تأثير على اعتقاداتها، فإذا لم يكن هذا الأمر قد حصل، وإذا لم يكن في استطاعتنا أن نأمل حصوله بسبب عجر العقل البشري العادي عن مثل هاته التأملات الدقيقة، فعلى العكس مما سبق، وفيما يتعلق بالنقطة الأولى، إذا كان هذا الاستعداد العظيم الطبيعي عند كل إنسان، والذي يجعل أن لا شيء في الزمن يستطيع أن يرضيه، إن هذا الاستعداد بإمكانه وحده أن يخلق الأمل في حياة مقبلة؛ ثم فيما يتعلق بالنقطة الثانية، إذا كان إدراكنا الواضح لواجبات تتعارض مع ما تقتضيه ميولنا كلها، إذا كان هذا الإدراك يجعلنا وحده نعي حريتنا، وأخيرا، وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة، إذا كان

النظام العجيب والجمال والقانون، إذا كانت هاته الأشياء التي تسطع في جميع أنحاء الطبيعة، قادرة وحدها على أن تجعلنا نؤمن بخالق قدير حكيم، ونقتنع اقتناعا قائما على مبادئ عقلية في استطاعتها أن تؤثر على العامة، إذا كان الأمر كذلك، فليس ميدان العقل وحده هو الذي سيظل آنئذ سليما، بل إن قيمة العقل ستزيد وسيلقن المدارس ألا تدعي، فيما يمس المصلحة الإنسانية العامة، ألا تدعي أفكارا تفوق مستوى الأفكار التي بإمكان اكبر عدد من الناس ان يبلغها، ولا ان تخرج عن حدود تلك الأفكار، وأن تقتصر بالتالي على النظر في الحجج التي يكون فهمها في متناول الجميع والتي تكون كافية من الناحية الأخلاقية. بناء على ذلك فلن يمس إصلاحنا إلا مزاعم تدعي المدارس التي تبالغ وأنها هي وحدها الحكم الكفء، وأنها الواضع لهاته الحقائق، فتحتفظ لنفسها بسرها ولا تبوح للجمهور الا بكيفية الاستعمال. وبالرغم من هذا فنحن لم نفتأ نمس ادعاءات الفلاسفة النظريين، أولئك الذين يظلون يحتكرون علما يفيد العامة بالرغم من جهلها، وأعني نقد العقل.

فليس بإمكان هذا العلم أن ينزل إلى العامة ولا حاجة له أن يصبح كذلك، لأنه إذا كانت الحجج التي حبكت بدقة والتي تزعم أنها حقائق مفيدة، إذا كانت هاته الحجج لا تنفذ إلى دماغ العامة، فإن الاعتراضات المرهفة التي تثيرها هذه الحجج نفسها لا تدخل هي أيضا إلى أذهانهم. ولكن بما أن المدارس وكل من يتعاطى التأمل، يقع حتما ضحية هاته المفارقة المزدوجة، فإن النقد مضطر أن ينبه للانفجار الذي ستحدثه، طال الزمن أو قصر، المنازعات التي يخوض غمارها علماء الطبيعية (واللاهوت) والتي تؤدي إلى فساد مذاهبهم. النقد وحده هو الذي يستطيع أن يجتث جذور المادية والجبرية والإلحاد وجحود العقول القوية والتعصب والخرافة وكل تلك الكوارث التي يمكن أن يلحق ضررها الجميع، كما أنه يستطيع وحده أن يستأصل جذور المثالية والريبية اللتين تتسربان بصعوبة إلى العامة. وإذا ارتأت الحكومة أن تتدخل في شؤون العلماء، فإنها ستفعل خيرا إن هي شجعت حرية نقد باستطاعته وحده أن يقيم أعمال العقل على أساس متين، عوضا عن أن تساند السيادة التافهة للمدارس، هاته المدارس التي تكون دوما على

أتم الاستعداد لأن تصرح بوجود خطر عام حينما نفكك مذاهبها الواهية التي لم تسمع العامة بوجودها، وبالتالي فهي لا تستطيع أن تشعر بضياعها.

لا يعارض النقد مطلقا العقل في أن يتبع منهجا دوجماتيا في معرفته الخالصة من حيث هي علم (ذلك لأن العلم لا يمكنه أن يكون دوجماتيا وأعني بصفة أدق، برهانيا وذلك انطلاقا من مبادئ قبلية يقينية)، ولكنه يعارض الدوجماتية أي اعاده التقدم وذلك بفضل معرفة خالصة مستخلصة من بعض التصورات، وبفضل مبادئ كتلك التي كان يستعملها العقل منذ زمان بعيد دون أن يبحث كيف، وبأي حق وصل إلى تلك المعرفة. فالدوجماتية إذن، هي العقل الخالص الذي يتبع منهجا دوجماتيا دون أن يخضع قدرتَه الذاتية لنقد سابق. لا نقصد هنا، عند مناهضتنا للدوجماتية، أن ندافع عن هذا العقم اللفظي الذي يشوه لفظة الشعبية، ولا عن الريبية التي تدين الميتافيزيقا كلها دون أن تفهمها. فالنقد هو بالأولى إعداد ضروري لإقامة ميتافيزيقا متينة مؤسسة على العلم يلزمنا بالضرورة بكيفية مدرسية (لا عامية). إن هاته شروط لا يمكن لهذا العلم (الميتافيزيقا) أن يحيد عنها لأنه يريد أن تقدم بأعمال بصفة قبلية والتالي إرضاء للعقل النظري، ثم إن علينا، بعد إنجاز الخطة التي رسمها النقد، أن نتبع عند إقامة الميتافيزيقا المقبلة، المنهج ألصارم الذي اتبعه فولف، أعظم الفلاسفة الدوجماتيين، والذي كان أول من بين أضمن طريق للعلم، وذلك عندما نصح بأن نقيم مبادئ دقيقة ونحدد تصورات واضحة ونبحث عن براهين مضبوطة، فكان بذلك قد وهب الوسيلة ليعطي للميتافيزيقا الطابع العملي أو إنه فكر في أن يمهد لنفسه الميدان بالقيام بنقد للإداة، وأعني للعقل الخاص ذاته. ولكن لا ينبغي علينا أن نلومه على ذلك أكثر من أن نلوم الكيفية الدوجماتية التي كان يفكربها عصره، وبهذا الصدد، فإن الفلاسفة، سواء عاصروه أم سبقوه، ليس لبعضهم أن يعاتب البعض الآخر، فمن لا يولي العناية لمنهجه وبالتالي منهج نقد العقل الخالص، فلا ينبغي في الحقيقة إلا أن يتحرر من العلم وأن يحول العمل إلى لعب واليقين إلى رأي والفلسفة إلى معرفة ظنية.

إيمانويل كنط

التمهيد للطبعة الثانية لكتاب نقد العقل الخالص 1787

صــــورة المكــــان

نستطيع بواسطة الحس الخارجي (الذي هو إحدى خصائص فكرنا)، أن نتمثل الموضوعات على أنها خارج ذاتنا وموضوعة كلها في المكان. وفي المكان يكون شكل الموضوعات ومقدارها، وعلاقاتها المتبادلة محددا أو قابلا للتحديد

1 - إن الحس الداخلي الذي يحدس بواسطته الفكر ذاته أو يحدس حالته الداخلية أيضا لا يقدم، دون شك، أي حدس عن النفس كموضوع. إنه في هذه الحالة صورة محددة يغدو بواسطتها حدس الحالة الداخلية للنفس ممكنا، بحيث يصبح كل ما ينتمي إلى التحديدات الداخلية متمثلا تبعا لعلاقات الزمان. لا يمكن أن يحدس الزمن خارجيا، كما لا يمكن أن يحدس المكان كشيء موجود فينا، فما هو المكان والزمان إذن؟ هل هما كائنات واقعية؟ أم هل هما مجرد تحديدات أو علاقات بين الأشياء، ولكنها علاقات لا تتوقف عن الوجود حتى ولو لم تكن هذه الأشياء محدوسة؟ أم هما لا يتعلقان إلا بصورة الحدس وبالتالي يتعلقان بالبنية الذاتية لفكرنا التي بدونها لا يمكن أن تنسب هذه المحمولات إلى أي شيء. ولكي نفهم معنى ذلك نختبر المكان أولا.

ليس المكان تصورا تجريبيا تم استخلاصه من تجارب خارجية. لكي أستطيع أن أربط بعض الإحساسات بشيء خارجي بالنسبة إلي — (أي بشيء قائم في موضع آخر من المكان غير هذا الذي أوجد فيه)، وكذلك لكي يمكنني أن أتمثل الأشياء باعتبارها خارجية (ومتجاورة) بعضها بالنسبة للبعض الآخر، أي ليس من حيث هي متمايزة فقط، بل من حيث هي قائمة في مواضع مختلفة - يتعين أن يوضع تمثل المكان قبل ذلك كأساس، وتبعا لذلك فإن تمثل المكان لا يمكن أن يكون مستخلصا من تجربة العلاقات بين الظواهر الخارجية، بل إن التجربة الخارجية ذاتها لا تكون ممكنة قبل كل شيء إلا بواسطة هذا التمثل.

2 - إن المكان تمثل ضروري قبلي يتخذ أساسا لكل الحدوس الخارجية. يستحيل علينا تمثل عدم وجود المكان، في حين يمكننا تصور عدم وجود أشياء في المكان. يعتبر المكان إذن شرط إمكان الظواهر وليس تحديدا يتوقف عليها، وهو تمثل قبلي يتخذ أساسا، بكيفية ضرورية، للظواهر الخارجية.

3 ـ ليس المكان تصورا استدلاليا، أو كما يقال تصورا كليا لعلاقات الأشياء على العموم، بل هو حدس خالص. وبالفعل فإننا لا يمكن أولا أن نتمثل إلا مكانا وحيدا، وحين نتحدث عن أمكنة متعددة، فإننا لا نقصد بذلك إلا أجزاء نفس المكان الواحد. لا يمكن أن تكون هذه الأجزاء سابقة على هذا المكان الوحيد الذي يحتوي الكل، كما لو كانت عناصره (التي يمكن ان تؤلفه بتجمعها)، بل بالعكس، فإن هذه الأجزاء لا يمكن أن نفكر فيها إلا ضمن هذا المكان الوحيد، إنه في جوهره واحد، إن المتباين الموجود في المكان وبالتالي أيضا التصور الشمولي للمكان بصورة عامة، يقوم في نهاية المطاف على إدخال تحديدات فيه. ينتج عن ذلك أن حدسا قبليا (لا تجريبيا) هو أساس لكل التصورات التي نكونها عن المكان. وهكذا، فإن كل المبادئ الهندسية (وعلى سبيل المثال أن مجموع ضلعين في المثلث أكبر من الضلع الثالث)، ليست مستنبطة من تصورات عامة عن الخط والمثلث، بل هي مستقاة من الحدس، وذلك بصفة قبلية ويقين ضروري.

4 ـ إن المكان متمثل مباشرة كمقدار لا متناه. يجب أن نعتبر أي تصور عن المكان كتمثل متضمن في عدد لا نهائي من التمثلات المتباينة الممكنة (كخاصية مشتركة لها)، والذي يحتوي عليها تحت إمرته، ولكن ليس هناك أي تصور يمكن ــــ بما هو كذلك ــــ أن يحتوي في ذاته على تعددية لا نهائية من التمثيلات. ومع ذلك فإننا نتصور المكان هكذا (لأن كل أجزائه تتواجد إلى ما لا نهاية له).

أ ـ ليس المكان خاصية للأشياء في ذاتها ولا علاقة للأشياء فيما بينها، أي ليس تحديدا، للأشياء مباطنا للموضوعات ذاتها وباقيا حتى في حالة تجريدها عن كل الشروط الذاتية للحدس. وبالفعل ليس هناك تحديدات، سواء كانت مطلقة أو نسبية، يمكن أن تحدس قبل وجود الأشياء التي تنتمي إليها هذه التحديدات وبالتالي فإنها لا يمكن أن تكون قبلية.

ب ـ ليس المكان شيئا آخر غير صورة كل ظواهر الإحساسات الخارجية أي أنه الشرط الذاتي للحساسية التي بفضلها وحدها يصبح الحدس الخارجي ممكنا. بما أن التقبلية التي تتأثر بمقتضاها الذات بالموضوعات تسبق، بصفة ضرورية، كل

الحدوس التجريبية للموضوعات فإننا نفهم بسهولة كيف أن صورة كل الظواهر يمكن أن تكون معطاة في النفس قبل أي إدراك واقعي، وبالتالي فإنها معطاة قبليا، ونفهم كيف أن القبلية من حيث هي حدس خالص، يتعين أن تتحدد فيه كل الموضوعات التي تحتوي على مبادئ علاقاتها.

لا يمكن إذن أن نتحدث عن المكان وعن الكائن الممتد ...إلخ. إلا من وجهة نظر الإنسان. إذا خرجنا عن الشرط الذاتي الذي بدونه لا يمكن أن نتلقى حدوسا خارجية، أي لا يمكن أن نتأثر بالموضوعات، فإن تمثل المكان لا يعني شيئا. إن هذا المحمول (المكان) لا ينسب للأشياء إلا كما تبدو لنا، أي إلى الأشياء من حيث هي موضوعات للحساسية. إن الصورة الثانية للتقبلية التي نسميها حساسية، شرط ضروري لكل العلاقات التي نحدس فيها الموضوعات بوصفها خارجة عن ذاتنا. وإذا أزلنا هذه الموضوعات، فإن الحساسية تصبح حدسا خالصا يحمل إسم المكان، بما أننا لا نعرف كيف نجعل من الشروط الخاصة بالحساسية شروطا لإمكان الأشياء، بل نعرف فقط شروط تجليها الظاهري (الفينومينالي). نستطيع أن نقول إن المكان يحتوى على كل الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجيا، لكن لا الأشياء في ذاتها سواء استطعنا حدسها أم لا، ومهما كانت الذات التي تستطيع ذلك وبالفعل فإنه يستحيل علينا أن نحكم على الحدوس التي تتوفر عليها كائنات مفكرة أخرى، وأن نعرف ما إذا كانت هذه الحدوس مرتبطة بنفس الشروط التي تحد حدوسنا، والتي هي بالنسبة لنا حدوس صادقة صدقا شموليا.

كنط : نقد العقل الخالص

مصدرا المعرفة

((إن معرفتنا تتولد في الفكر من مصدرين أساسيين، الأول هو القدرة على تلقي التمثلات (أو قابلية تلقى الانطباعات)، والثاني هو القدرة على معرفة موضوع ما بواسطة هذه التمثلات (تلقائية التصورات) إن الموضوع يعطي لنا بواسطة المصدر الأول، ويصبح بواسطة المصدر الأول، ويصبح بواسطة المصدر

الثاني وفي علاقته بهذا التمثل (كمجرد تعيين الفكر) مادة للتفكير. فالحدس والتصورات يكونان إذن عناصر معرفتنا بأكملها حيث لا التصورات، بدون الحدس الموافق لها بكيفية ما، ولا الحدس بدون التصورات، بقادرين على أن يعطياننا معرفة (...).

فإذا سمينا قابلية فكرنا للتلقي حساسية وأي قدرته على أن يتلقي تمثلات من حيث هو متأثر بكيفية ما، وجب علينا على العكس من ذلك أن نسمي قدرتنا على إنتاج تمثلات فهما أو تلقائية للمعرفة. إن من طبيعتنا أن لا يكون الحدس أبدا إلا حسيا، بمعنى أنه لا يتضمن إلا كيفية تأثرنا بالموضوعات، بينما تكون قدرة التفكير في موضوع الحدس الحسي هي الفهم وليس هناك من فضل لإحدى هاتين الخاصيتين على الأخرى. فبدون الحساسية لا يمكن أن يعطي لنا أي موضوع، وبدون الفهم لا يمكن أن يصبح أي موضوع مادة للتفكير. فالأفكار بدون مضمون خاوية، والحدس بدون تصورات عمياء. إذن فكما أنه من الضروري أن نجعل حدوسنا معقولة (أي بإخضاعها إلى التصورات) ولا يمكن ان تقوم الواحدة من هاتين القونين أو القدرتين مقام الأخرى. فلا الفهم يمكن أن يحدش شيئا، ولا الحواس يمكن أن تفكر في شيء. فعن اتحادهما وحده تصدر المعرفة)).

((أما كون معرفتنا بأكملها تبدأ مع التجربة، فهذا مالا يحتمل شكا، وبالفعل فما الذي يستطيع أن يوقظ قدرتنا على المعرفة وأن يدفعها إلى العمل غير الموضوعات

التي تؤثر في حواسنا والتي تولد من ذاتها تمثلات من جهة وتدفع قدرتنا العقلية إلى العمل من جهة أخرى لأجل أن تقارن بين هذه التمثلات وأن تربط وتفصل بينها. وأن تشكل بهذه الطريقة المادة الخام للتأثرات الحسية لكي تستخلص منها معرفة عن الموضوعات، هذه المعرفة التي نسميها التجربة. وهكذا، فليس هناك زمانيا أية معرفة تسبق التجربة بل إن جميع معارفنا تبدأ معها.

ولكن اذا كانت معرفتنا بأكملها تبدأ مع التجربة، فهذا لايدل على أنها تصدر بأكملها عن التجربة. وذلك لأنه من الممكن جدا، حتى بالنسبة لمعرفتنا المكتسبة بواسطة التجربة أن تكون مركبة مما نتلقاه من التأثرات الحسية، ومما تنتجه

بذاتها قدرتنا الخاصة على المعرفة. (التي تثار بواسطة تأثرات حسية) : وهي إضافة لا نميزها عن المادة الأولى إلا عندما يتوجه إليها انتباهنا بواسطة مران طويل يعلمنا كيف نفصلها عنها)).

كنط : نفس المصدر .ص 32/31

((غير أنه يبقى علينا أن نبحث بعد أن أنكرنا على العقل النظري كل قدرة على التقدم في ميدان ما يجاوز المحسوس، عما إذا لم يكن هناك في ميدان معرفته العملية معطيات تسمح له بأان يعين هذا التصور العقلي المتعالي للمطلق المتعالي للمطلق (اللامشروط) ، وأن يتجاوز بمعرفتنا القبلية بهذه الكيفية ، وتبعا لرغبة الميتافيزيقا، حدود كل تجربة ممكنة، وهو مالا يكون ممكنا إلا من وجهة نظر عملية فقط. وباتباع هذه الطريقية يكون العقل النظري قد ترك على الأقل المكان خاليا المثل هذا الامتداد لمعرفتنا، ووإان كان هو لا يستطيع أن يملأ هذا المكان إذن نملأه بمعطيات عملية، وإن العقل ليدعونا إلى ذلك)).

كنط : نقد العقل الخالص الترجمة الفرنسية المطابع الجامعية الفرسية.

الصفحات 76-32-31-20.

النزعة الوجودية عند هيجل

قصد (كيير كيغا رد)، وهو أول من استخدم لفظ الوجود في معناه الحديث، إلى معارضة هيجل. وهيجل الذي يعينه كيير كيغارد هو هيجل في نهاية حياته، أي ذلك المفكر الذي يعتبر التاريخ تطورا لمنطق ظاهر، والذي يبحث عن التفسير النهائي للحوادث في العلاقات بين أفكار، والذي يعتبر التجربة الفردية للحياة تابعة للحياة الخالصة للأفكار، كما لو كانت خاضعة لقدر محتوم. وعليه فإن هيجل كما كان سنة 1827 لا يقدم لنا، على حد تعبير كيير كيغارد إلا «قصرا من الأفكار» حيث تجد جميع تناقضات التاريخ تجاوزها، ولكن على مستوى الأفكار فحسب. لا ينأى (كيير كيغارد) عن الصواب عندما يذهب، ضد هيجل إلى أن الفرد لا يمكنه أن يقهر، عن طريق الفكر وحده، التناقضات التي يجد نفسه

امامها؛ وإلى أنه خاضع لتمزق بين أطراف لا يرضيه أي منها. لقد فهم هيجل في أواخر حياته كل شيء سوى وضعيته التاريخية. إنه أخذ بعين الاعتبار كل شيء ماعدا وجوده الخاص. وليس التركيب الذي يعرضه علينا تركيبا حقا، لا لسبب إلا لأنه يحرص على أن يتجاهل أنه تركيب فرد معين وحصيلة حقبة بعينها. يقوم اعتراض (كيير كيغارد) — وهو لا يختلف في العمق مع اعتراض ماركس— في أن يذكر الفيلسوف بوعيه بتجذر التاريخ؛ فأنت الذي تحكم على تطور العالم وتقول إنه اكتمل في الدولة البروسية، من أي موقع تتكلم؟ وكيف تسمح لنفسك بأن تنخدع فتضع ذاتها خارج كل المواقف؟ إن النداء بالرجوع إلى الذاتية وإلى الوجود الخاص للمفكر ينطبق، هنا، مع النداء بالعودة إلى التاريخ.

غير أننا إن كنا نستطيع أن نعيب على هيجل سنة 1827 نزعته المثالية، فنحن لا يمكننا أن نأخذ عليه نفس العيوب سنة 1807، ذلك أن كتاب (فينومينولوجيا الروح) ليس تاريخا للأفكار فحسب، بل إنه تاريخ لكل تجليات الفكر سواء لتلك التي تقوم في العادات والأعراف أو البنيات الاقتصادية والمؤسسات القانونية، أو تلك التي تتجلى في المؤلفات الفلسفية. يريد هيجل في هذا المؤلف أن يدرك معنى التاريخ الكلي وأن يصف الحركة الداخلية للمجتمع. وهو لا يرمي في كتابه إلى تفسير مغامرات البشرية بردها إلى المجالات الفلسفية. إن المعرفة المطلقة التي تتوج تطور الفكر ـ الظاهر، حيث يصبح الوعي في النهاية معادلا لحياته التلقائية ويستعيد ذاته، إن هاته المعرفة ليست فلسفة بل ربما هي طريقة في الحياة. ففينمنولوجيا الروح هي الفلسفة المناضلة التي لم تحقق بعد انتصارها، (وحتى ظهور كتاب مبادئ فلسفة القانون، قال هيجل بوضوح إن الفلاسفة لا يصنعون التاريخ، ،إنهم يعبرون دوما عن وضعية للعالم حصلت قلبهم). وإن الجدال الحقيقي الذي دار بين ماركس وهيجل لا يتعلق بالعلاقات بين الأفكار والتاريخ، إنه يتعلق، بالأحرى، بمفهوم الحركة التاريخية، تلك الحركة التي تكتمل، بالنسبة لهيكل في سنة 1827، في مجتمع متراتب لا يعي مدلوله إلا الفيلسوف وحده، والتي ربما كانت تجد تمامها بالنسبة لهيجل في سنة 1807، في تصالح حقيقي للإنسان مع الإنسان. والأمر الذي لا يقبل الشك هو أن كتاب (فينومينولوجيا الروح) لا يسعى إلى اقحام التاريخ الكلي في إطار منطق جاهز، بل إنه يرمي إلى

أن يعيش من جديد كل مذهب وان يحيا كل حقبة ويتابع منطقهما الداخلي من غير ما تحيز حتى ان كل اهتمام بالنسق يبدو هنا بعيدا كل البعد. فليس على الفيلسوف، كما تقول مقدمة هذا الكتاب،ان يستعيض عن تجارب الانسان بتجربته هو، وليس عليه الا أن يتقبل تلك التجارب ويتفحصها كما يقدمها لنا التاريخ. بامكاننا أن نتحدث عن نزعة وجودية عند هيجل قاصدين بذلك أولا أن هيجل لا يريد أن يربط بين التصورات والمفاهيم بل إنه يهدف إلى أن يكشف عن المنطق المحايث للتجربة البشرية في جميع مجالاتها. فلا يتعلق الأمر فحسب بمعرفة شروط إمكان التجربة العلمية كما هو الشأن في (نقد العقل الخالص في استعماله النظري)، وإنما هو يريد أن يعرف كيف تكون التجربة الاخلاقية والجمالية والدينية ممكنة، وأن يصف الوضعية الأساسية للانسان أمام العالم وأمام الآخرين، وأن يفهم الديانات والمذاهب الاخلاقية والأعمال الفنية والأنظمة الاقتصادية والقانونية، من حيثات هاته كلها كيفيات يتخذها الانسان ليفر من الصعوبات التي يطرحها وضعه أو ليواجه تلك الصعوبات. فلم تعد التجربة هنا كما كانت عند كنط مجرد اتصالنا التأملي مع العالم المحسوس، بل ان كلمة تجربة هنا قد استعادت نفمتها المأساوية التي تأخذها عادة في اللغة الدراجة حينما يتحدث إنسان عما عاناه وعاشه من تجارب.في المقصود إذن تجربة المخابر العلمية وإنما امتحان الحياة.

وبصفة أدق، هناك نزعة وجودية عند هيجل لأن الانسان بالنسبة إليه، لا يكون بصفة تلقائية وعيا يمتلك في وضوح أفكاره الخالصة، بل إن الانسان بالنسبة إليه هو عبارة عن حياة تعطي لذاتها فتسعى لفهم ذاتها. وإن كتاب الفينومينولوجيا بأتمه هو عبارة عن وصف لذلك المجهود الذي يبذله، الإنسان ليدرك ذاته. ففي كل مرحلة تاريخية، ينطلق الإنسان من «يقين» ذاتي، فيعمل على ضوء هذا اليقين، ثم يجني النتائج المفاجئة لقصده الأول، فيكشف عن «حقيقتها» الموضوعية. وحينذ يعدل من مشروع وينطلق من جديد، فيتعرض على ماكان مجردا في مشروعه الجديد - إلى أن يصبح الذاتي معادلا للحقيقة الموضوعية وإلى أن يتخذ ماكان غامضا شكلا واعيا. فمادام التاريخ لم يبلغ بعد طرفه النهائي - وفي هاته الحالة سيصبح الإنسان الذي لا يتحرك مجرد حيوان -

فإن الإنسان يتحدد في مقابل الحجر الذي هو ماهو عليه، يتحدد كما لو كان محل قلق وكمجهود متواصل لبلوغ ذاته، وبالتالي كرفض لأن يرضي يتحدد معين من تحديداته.

م. ميرلوبونتي
المعنى واللامعنى. ص ص 111-114
الطبعة الخامسة. ناجيل
باريس 1966

كيير كغارد أمام هيجل

لا يظهر أننا ينبغي أن نحسب حسابا ل (كيير كغارد) بالقياس إلى (هيجل)، فمن المؤكد انه ليس فيلسوفا، وهو نفسه قد رفض هذا اللقب . والحقيقة إنه مسيحي لا يرضى لنفسه أن تسجن داخل منظومة فلسفية. وهو يؤكد، دونما كلل، ضد النزعة العقلية الهيجلية، خصوصية المعيش واستحالة رده إلى أي شيء آخر. وكما لاحظ (جان فال)، فلاريب في أن الهيجلي لن يتردد في تشبيه هذا الوعي الرومانسي المتعصب ب « الوعي الشقي» وهو لحظة قد تجوزت وعرفت في خصائصها الجوهرية. غير أن هاته المعرفة الموضوعية هي بالضبط ما يقوم ضده كيير كغارد، فتجاوز الوعي الشقي يظل بالنسبة إليه مجرد تجاوز لفظي، والإنسان الموجود لا يمكنه أن يحشر داخل منظومة من الأفكار. ومهما قلنا عن الألم، واعتقدناه بصدده، فهو يفلت من معرفتنا بمقدار ما يختزن في ذاته من الآلام، والمعرفة تظل عاجزة عن تحويله والتخفيف من حدته. «إن الفيلسوف يبني قصرا من الأفكار ولكنه يسكن كوخا». صحيح أن ما يريد كيير كغارد أن يدافع عنه هو الدين، فهيجل لم يكن يريد للمسيحية أن «تتجاوز»، غير أنه قد جعل منها بذلك أسمى لحظة من لحظات الوجود الإنساني. وعلى العكس من ذلك، فإن (كيير كغارد) يلح على تعالي «الإلهي»، وهو يضع بين الإنسان والله مسافة لا متناهية، فوجود «المتعالي» لا يمكن أن يكون محل معرفة موضوعية، وإنما هو مرمى ينشده الإيمان الذاتي. وهذا الإيمان بدوره، بما فيه من قوة وتأكيد تلقائي، لا

يمكنه أن يحل إلى لحظة قابلة للتجاوز يؤتى على نهايتها، إنه لا يمكن أن يؤول إلى معرفة. وهكذا انتهى كيير كغارد إلى استعادة الذاتية الخالصة المتفردة بدل الكلية الموضوعية للماهية، كما خلص إلى التشبث المستميت والدافق بالهوى، بالحياة المباشرة ضد التوسط الفاترا لبارد لكل واقع. كما أقام الإيمان الذي يثبت ذاته بعناد بالرغم من العار بدل البداهة العلمية. إن كييركغارد يبحث عن أية وسيلة كيفما كانت ليفلت من «التوسط» المرعب؛ وهو قد كشف في ذاته عن تعارضات وترددات والتباسات لا يمكن أن تقهر وتتجاوز : تلك هي المفارقات والطفرات والتمرقات الخ. وليس من شك في أن هيجل ما كان ليرى في كل هاته التمزقات سوى تناقضات بصدد التكون أو هي في طريقها إلى التطور. وهذا بالضبط هو ما يعيبه عليه كييركغارد، ففيلسوف (ايينا) ربما كان قد قدر قرر ألا يعتبر هاته التمزقات إلا كأفكار مبتورة، وذلك قبل أن يعيها تمام الوعي. فالحياة الذاتية، بقدر ماهي حياة معيشة، لا يمكنها أن تكون موضع معرفة. إنها تفلت مبدئيا من المعرفة. وعلاقة المؤمن بالمتعالي لا يمكنها أن تعتبر كما لو كانت تجاوزا. هاته الحياة الباطنية التي أزعم أنها تثبت ذاتها ضد الفلسفة في ضيق نظرها وعمقها اللامتناهي، وهاته الذاتية المسترجعة من حيث هي المغامرة الشخصية التي يقوم بها كل منا تجاه الله، ذلك هو ما يطلق عليه كيير مغارد اسم الوجود.

هانحن نقول إن (كييركغارد) لا يمكن فصله عن هيجل، فذلك النفي القوي لكل منظومة فلسفية لا يمكن أن يولد إلا في حقل ثقافي تهيمن عليه الهيجلية هيمنة تامة. إن هذا الدانماركي شعر أنه تحت مطاردة التصورات والتاريخ، فأراد أن يدافع عن نفسه. ذلك هو رد فعل الرومانسية المسيحية ضد النزعة الإنسانية التي ترمي إلى إضفاء صبغة عقلانية على الإيمان.

سارتر. نقد العقل الجدلي
غاليمار
باريس 1960
ص ص 18 - 19

أهمية كتاب «فينمنولوجيا الروح»

إن الأصل النظري والفلسفي للمادية الجدلية لا يوجد في كتاب المنطق لهيجل وإنما في مؤلفه عن الفينومينولوجيا، فهذا المؤلف هو مفتاح النسق الهيجلي بالنسبة لماركس، فيه نلفي المحتوى الحقيقي للحياة البشرية، والحركة التي يرتقي فيها البشر من «الأرض نحو السماء». وبناءا على ذلك، فهو يحتوي على الجانب الإيجابي من المثالية الهيجلية، فهيجل، إذ يرد العالم إلى أفكار، لا يقتصر على سرد موضوعات الفكر في سلبيتها وانفعالها، بل إنه يسعى إلى عرضها في الفعل الذي تنشأ بمقتضاه. بحيث إنه يعطينا، "داخل عرضه التأملي" حقيقيا واقعيا يدرك الشيء ذاته ويضع يده عليه، ففي كتاب الفينمنولوجيا، على حد قول مخطوطات 1844، ينظر هيجل إلى «خلق الإنسان لذاته كعملية تطور». إنه يبحث في هذا المؤلف عن الكيفية التي يجعل بها الإنسان ذاته موضوعا في عالم الأشياء الخارجية، ثم يفحص الطريقة التي يتحرر بها من هاته الموضعة (بأن يعي ذاته) من حيث هي تجاوز للاستلاب. إن هيجل يتبين في هذا المؤلف جوهر العمل من حيث هو فعالية مبدعة ويدرك بذلك ، الإنسان الموضوعي — الإنسان الحقيقي الواقعي — من حيث هو حصيلة لتلك القوة الخلاقة. يؤكد هذا الكتاب أنه لا يمكن أن تقوم علاقة بين الإنسان وذاته، أو بينه وبين النوع البشري، ولا يمكن أن يتحقق الإنسان كإنسان، إلا بفضل فعالية البشرية بأجمعها. إن ذلك يفترض تاريخ البشرية بأكمله. غير أن هذا المؤلف، من سوء الحظ، لا يدرك الاستلاب البشري إدراكا سليما، فهجيل يرى في ما يحقق إنسانية الإنسان - أي في عالم المنتوجات الموضوعية والأشياء التي يبدعها الإنسان — إنه يرى في ذلك استلابا. كما أنه ينظر إلى الموضوعات والقوى البشرية وقد تحققت في الخارج (الثروة، الدولة، الديانة) — هاته القوة التي تنزع الإنسان عن ذاته فتجعله عبداً لمنتوجاته هو - إنه ينظر إلى هاته الموضوعات كما لو كانت تحقيقيا للروح. وبالفعل فإن هيجل «يضع الوعي موضع الإنسان». إنه يضع مكان الواقع البشري بأجمعه، الفكر الذي يعي ذاته «إن هيجل يجعل من الإنسان إنسان الوعي عوضا عن أن

يجعل من الوعي وعي الإنسان الحقيقي الذي يحيا في العالم الواقعي». بيد أن هذا الوعي ليس إلا الفكر وقد فصل عن الطبيعة فصلا ميتافيزيقيا، هاته الطبيعة التي فصلت هي بدورها عن الإنسان فانقلبت إلى وجود خارجي صرف. إن الفكر (والروح والمعرفة) هو وحدة هاته الحدود. إنه الإنسان المجرد الذي يحيا في طبيعة نقلت إلى عالم الميتافيزيقا.

عندما يدرس هيجل الثروة والسلطة الحاكمة كما لو كانتا ماهيتين أصبحتا غريبتين عن الطبيعة البشرية، فإنه لا ينظر اليهما إلا في صورتهما المجردة، إنهما موجودتان أبدعهما العقل، وهما صورتان لاستلاب الفكر الخالص..ذلك هو السبب الذي يتحول من أجله تاريخ الاستلاب والقضاء عليه إلى تاريخ إنتاج الفكر المجرد، الفكر المنطقي التأملي.

يلح هيجل، عن حق، على انفصال الإنسان وتمزقه وصراعاته الحقيقية : «ولكن ما يميز هذا الانفصال الذي ينبغي أن يقضى عليه، ليس هو كون الحقيقة البشرية تتخذ شكلا موضوعيا لا إنسانيا، بل كونها تتموضع بأن تنفصل عن الفكرة المجردة». يولي هيجل اهتمامه على الدوام للفعل الذي يطرح أمراً ما في تجريده، أي للفعل الذي يثبت إثباتا منطقيا. وهو يعتبره كما لو كان ينتج سلسلة من المنتوجات المجردة، إن هيجل يطرح مشكلة «حصول الإنسان على قواه الجوهرية وقد أصبحت موضوعات غريبة». لكن ذلك الحصول عنده لا يتم إلا في مستوى الوعي بالذات، إلا في مستوى التجريد «فمطالبة الإنسان بتملك العالم الموضوعي وإدراك أمور مثل أن الثروة ليست إلا الحقيقة البشرية وقد تشوهت واستلبت ـ وإنها بالتالي طريق إلى تحقيق الواقع الإنساني في حقيقته ـ إن كل هذا يتخذ عند هيجل صورة تصبح فيه الحساسية والديانة وسلطة الدولة ماهية روحية». إننا لا نعثر إذن في كتاب فينمنولوجيا الروح إلا على تحليل انتقادي «مقنع» مشوه لماهيات الفكر ولحظات تطوره. ففي الحقيقة، من الطبيعي أن يتملك كائن حي طبيعي الموضوعات التي تشبع رغباته وتحقق وجوده. فهاته الموضوعات ليست تجليا لا ستلابه، بل على العكس من ذلك، إنه يكون ضحية

استلاب إن هو لم يمتلكها. إنه يكون مستلبا إذا ما خضع لقهر عالم «غريب» عنه بالرغم من كونه تولد عنه هو، وبالتالي فهو عالم حقيقي كذلك. ففي هذا الاستيلاب يظل الإنسان كائنا حقيقيا حيا يكون عليه أن يقهر استلابه عن طريق «عمل موضوعي».

هنري لوفيفر : المادية الجدلية
المنشورات الجامعية الفرنسية باريس 1962
ص ص 42 - 45

فكرة أساسية في فينو مينولوجيا هوسرل : القصدية

«كان يلتهمها بعينيه». إن هاته العبارة، وإشارات أخرى غيرها، تدل دلالة كافية على الوهم الذي تشترك فيه النزعتان الواقعية والمثالية. ذلك الوهم الذي تصبح المعرفة بمقتضاه هي الالتهام. إن الفلسفة الفرنسية، بعد قرن من المحافظة الأكاديمية، لم تتخط بعد هاته المرحلة. لقد طالعنا كلنا (برانشيفك) و(لالاند) و(ميرسون)، واعتقدنا بأن الفكر ـ العنكبوت يجذب الأشياء إلى نسيجه، فيغلفها بلعاب أبيض ويبتعلها ببطء فيحولها إلى طبيعته هو. ماهي الطاولة والصخرة والمنزل حسب وجهة النظر هاته؟ إنها جمع ل «محتويات الشعور»، ثم تنظيم لتلك المحتويات. يالها من فلسفة غذائية! وبالرغم من ذلك، فلا شيء كان يبدو أشد وضوحا مما كانت تذهب إليه هاته الفلسفة : أوليست الطاولة هي المحتوى الحالي لإ دراكي! أوليس إدراكي الحسي هو الحالة الحاضرة لشعوري! فكل شيء عبارة عن تغذية وتمثيل. كان (لالاند) يقول إننا نرجع الأشياء إلى أفكار ونرد الأفكار إلى أفكار أخرى، ثم نجمع العقول فيما بينها. لقد كانت أحرف العالم ضحية لقضم وتمثيل وتوحيد. وعبثا حاول أكثرنا بساطة وصرامة أن يبحث عن شيء صلب متين، عن شيء لا يكون هو الفكر. ولكنه لم يكن يجد إلا ضبابا كثيفا، إنه لم يكن يجد إلا ذاته.

ضد فلسفة الالتهام هاته التي كانت تعتنقها النزعات التجريبية ـ النقدية الكنطية الجديدة، وضد كل نزعة سيكلوجية، لم يدخر (هوسرل) جهدا في أن

يثبت أننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في الوعي. أترون تلك الشجرة؟ حسنا. لكنكم ترونها حيث هي : عند حافة الطريق، وسط الغبار، وحيدة مشدودة تحت وطأة حرارة الشمس على بعد عشرين فرسخا من شاطئ البحر الأبيض. إنها لا يمكن أن تلج شعوركم لأنها لا تشابهه في طبيعته، وقد يوحى لكم هذا بما يقوله (برغسون) في الفصل الأول من كتابه (المادة والذاكرة)، إلا أن (هوسرل) ليس واقعيا : إنه لا يجعل من تلك الشجرة القائمة هناك، مطلقا يدخل بعد ذلك في تواصل معنا. إن الوعي والعالم يعطيان دفعة واحدة. فالعالم، الذي هو في جوهره خارج عن الوعي، هو، في جوهره كذلك، متوقف على الوعي متعلق به. ذلك أن (هوسرل) يرى أن الوعي واقعة فريدة لا تستطيع أية صورة فزيائية أن تعطينا مثالا عنها، اللهم صورة الانفجار السريع الغامض. إن المعرفة هي «الانفجار نحو»، هي أن ينتزع الإنسان نفسه من باطنه العميق كي يخرج عن ذاته، هناك، نحو ماليس ذاته، هناك، قرب الشجرة، وفي نفس الوقت خارجا عنها، إذ أن الشجرة تفلت مني وتطردني، فأنا لا أستطيع أن أضيع فيها، كما أنها لا يمكن أن تمتد في : أنا خارج عنها وهي خارجة عني. ألا تتعرفون في هذا الوصف متطلباتكم وتخميناتكم؟ كنتم تعلمون جيدا أن الشجرة ليست هي أنتم وأنكم لا تستطيعون إدخالها في معدتكم المظلمة؛ كما كنتم تعلمون أن المعرفة لا يمكن أن تقارن بالملكية إلا بنوع من سوء النية. وفي نفس الحين، فإن الوعي قد صفا وأصبح واضحا كريح شديدة، أصبح الوعي لا يشوبه شيء الا حركته ليخرج عن ذاته، ليس فيه شيء إلا دبيبه خارج ذاته. وإذا حدث ما لا يمكن حدوثه فدخلتم «في» وعي ما، يأخذكم الدوار ويقذف بكم إلى الخارج، قرب الشجرة وسط الغبار، لأن الوعي لا «داخل» له، ليس الوعي إلا ما فيه خارج، وإن هروبه الدائم هذا ورفضه أن يكون جوهرا هو ما يجعل منه وعيا. تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تنزعنا عن «ذواتنا» ولا تترك لذواتنا الوقت كي تتشكل خلفها، بل على العكس من ذلك، ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف، فوق الأرض الصلبة، وبين الأشياء؛ تصوروا أننا ألقي بنا هكذا وقد أهملتنا طبيعتنا في عالم عنيد يناصبنا العداء ولا يكترث بنا، عندئذ تكونون قد ادركتم المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه (هوسرل) بهاته العبارة العجيبة : «كل شعور هو شعور

بشيء ما». لسنا في حاجة إلى أكثر من هذا لنقضي على فلسفة المحايثة، حيث يتم كل شيء وفق تحالف وتبادل بروتوبلازمي عن طريق كيمياء الخلايا. أما فلسفة التعالي فهي ترمي بنا في قارعة الطريق، وسط التهديدات، وتحت نور يبهر الأعين يقول (هايد جر) : «الوجود، هو وجود — في — العالم» يجب أن تفهموا «الوجود في » كحركة. أن توجد، معناه أن تنفجر في العالم، معناه أن تنطلق من عدم عالم وشعور كي تنفجر — بغتة — وعيا — في — العالم . فإذا ما حاول الوعي أن يعود إلى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه انعدم. إن الضرورة التي تقضي بأن يوجد الشعور كشعور بشيء غيره، إن هذه الضرورة هي ما يسميه (هوسرل) «قصدية».

لقد شرعت في الحديث عن المعرفة كي يسهل فهم ما أقوله. ذلك أن الفلسفة الفرنسية التي تكونا في أحضانها لم تعد تعرف إلا الإبستمولوجيا. ولكن شعورنا بالأشياء عند (هوسرل) والفينمنلوجيين لا يقتصر على معرفتنا. إن المعرفة أو «التمثل» الخاص ليسا إلا شكلين من الأشكال الممكنة لشعوري «ب» هذه الشجرة، فإني استطيع أيضا أن أحبها وأن أخافها أو أكرهها، وإن مجاوزة الشعور لنفسه، هذا الشيء الذي نسميه قصدية، نلفيه أيضا في الخوف والكراهية والمحبة. إن بغض إنسان ل «آخر» هو طريقة أخرى للانفجار نحو هذا الآخر، وهو أن يجد المرء نفسه بغتة قبالة غريب يعاني صفته ك «محقود عليه» ويتألم من جرائها. وها هي ذي الاستجابات «الذاتية» من حقد وحب وكراهية وتعاطف، بعد أن كانت تطفو في مخازن العقل الكريهة، ها هي تنتزع نفسها منها، إنها ليست إلا طرقا لاكتشاف العالم، فالأشياء هي التي تكشف لنا فجأة عن نفسها على أنها قابلة للكراهية والعطف والفزع والمحبة (...) كل شيء موجود في الخارج، كل شيء، حتى نحن انفسنا، في الخارج، في العالم، بين الآخرين. إننا لا نكشف أنفسنا في عزلة ما، بل في الطريق، في المدينة، وسط الجماهير، شيئا بين الأشياء أناسا بين البشر.

ج.ب سارتر
مواقف 1.
غاليمار. باريس 1947
ص ص 31- 35

المنهج الظاهراتي

يعد مـذهب إدموند هوسرل، شأنـه في ذلك شأن مذهب برغسـون، «عودة» إلى «ديكارت» عن طريق الكانتية. بيد أن هذه العودة أشد وضوحا وأكثر صراحة في الظاهراتيـة منهـا في البـرغـسونيـة، كـما أنه أكـثـر اتفـاقـا مع جـوهر المذهب الديكارتي : وقد كانت ظاهراتية هوسرل «منهجـا» قبل أن تصبح مذهبا صريحا. ولقد قـصد هوسرل ـ مـبتدئـا بنقد الرياضيـات، أن يكتشف أولا طريقـة تجعل في إمكاننا اكـتساب حـقائق أسـاسيـة وإثباتها بالـبرهان : وعلى هذا الأسـاس كانت قاعـدته الجوهرية من البـداية هي أن يقصـد إلى الأشياء ذاتـها لكي يتلقى منهـا ما يعرفنا بها، وبالتالي يستبعـد أساسا كل حكم سابق وكل نظرية سبق تصورها عن الواقع. هناك إذن مبـدء أن تتضمـنهما نقطة البـداية هاته : مبدأ سلـبي وهو يتألف من رفض كل ما ليس ثابتا للبرهان، أعني مبرهنا عليه، بحيث يبدو معه من المحال تصـور نقيـضه. ومبـدأ إيجابي يتلخص في الرجـوع إلى الحدس المبـاشر في إدراك الأشيـاء، من حيث أن هذا الحـدس وهذا الحدس وحـده هو الذي يمكن أن يكون المنبع الأول لكل يقين، التعليق Epoché والحدس Intuition هذان هما القاعدتان الرئيستان في المنهج الظاهراتي».

ريجيس جوليفييه : المذاهب الوجودية
ترجمة فؤاد كامل القاهرة 1966
ص 222 ـ 223

فينومينولوجيا الانفعال

كان الغـرض من نظرية الانفعـال التي فرغنا من إجـمالها هو أن تـكون بمثابة تجربـة لتكوين علم النفس الفـنومنولوجي. وقـد منـعـتنا بالطبع صـفـة المثـال الذي اتصفت به أن نتوسع فيها بما يجب أن نتوسع[1]. ومن ناحية أخرى كان لابد من استـبعاد النظريات السيكولوجـية المعتـادة في الانفعال، فارتقـينا بالتدريج من آراء «جيمس» النفسية إلى فكرة المعنى، بينما يتعين على علم النفس الفنولوجي إن كان واثقاً من نفسه وسبق له أن مهد الطريق، أن يبدأ مباشرة بالشعـور الماهوي فيحدد

ماهية الواقعة النفسية التي يستخبرها، وهو ما حاولناه بالنسبة إلى الصورة الذهنية في مؤلف سيظهر عما قريب. ولكننا نأمل بالرغم من هذه التحفظات التفصيلية، أن نكون قد وفقنا في إظهار أن واقعة نفسية مثل الانفعال، وهو يعتبر عادة اضطراباً لا يحكمه القانون، هي واقعة ذات معنى خاص بها، وأنه لا يمكن إدراكها في ذاتها دون فهم هذا المعنى. ونود الآن أن نرسم حدود هذا البحث السيكولوجي.

لقد قلنا في مقدمتنا إن معنى واقعة شعورية ما هو أنها تدل دائما على الواقع الإنساني في جملته، من حيث أنه يجعل من نفسه واقعاً منفعلا أو منتبهاً أو مدركاً أو مريداً إلخ. وقد برهنت دراسة الانفعال على صحة هذا المبدأ. فالانفعال يحيل إلى ما يدل عليه من معنى، وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقات الواقع الإنساني بالعالم. والانتقال إلى الانفعال تعديل شامل «للوجود في العالم» وفقاً لقوانين السحر الفريدة. ولكننا نرى مباشرة حدود مثل هذا الوصف : فالنظرية النفسية في الانفعال تفترض وصفاً تمهيدياً للوجدان من حيث أنه مقوم لكون الواقع الإنساني، أي من حيث أن العنصر المقوم لواقعنا الإنساني هو أن يكون واقعاً إنسانياً وجدانياً. وفي هذه الحالة يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنساني كما يصفه ويحدده حدس أولي، بدلا من البدء بدراسة للانفعال أو للميول تشير إلى واقع إنساني لم يتم توضيحه بعد بوصفه الحد الأقصى لكل بحث، وهو حد مثالي قد لا يصل إليه من يبدأ بالتجريب. إن المباحث المتباينة وعلم النفس الفنومنولوجي مباحث تراجعية، وإن كان الحد الذي ينتهي عنده تراجعها مجرد مثل أعلى بالنسبة إليها؛ وعلى الضد فإن مباحث الفنولوجية الخالصة ملاحث تقدمية. ورب سائل يسأل عن السبب في إثار الجمع بين هذين المبحثين في وقت واحد، إذ يبدو أن الفنومنولوجية الخالصة تكفي وحدها. ولكن إذا كان بوسع الفنولوجية أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنساني من حيث هو وجدان، فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنساني ينبغي أن يتجلى بالضرورة في هذه الانفعالات عينها. ووجود هذا الانفعال أو ذاك، ووجود هذه

الانفعالات فحسب، إنما يظهر دون أدنى شك واقعية الوجود الإنساني. وهذه الواقعية هي التي توجب الرجوع إلى التجريب رجوعاً مضبوطاً. وهي التي قد تحول دون التقاء التراجع السيكولوجي والتقدم الفنومنولوجي أبداً.

ج.ب. سارتر : نظرية في الانفعالات

ترجمة د. سامي محمود علي وعبد السلام النقاش

مصر ـ القاهرة ـ دار المعارف 1990 ص 69 ـ 70

الوجـــود والموجـــود

ففي الأنطولوجيا يتحدث المرء في كثير من الأحيان عن الوجود، ويستعمل هذا اللفظ لا كفعل بل كإسم، وإذن لا يقال مثلا (في الانطولوجيا) «إن من الممتع أن يكون المرء سليما» بل يقال : «الوجود هو هذا وذاك». وعلى الأقل فإن كثيرين من الأنطولوجيين قد دأبوا على استخدام هذه الكلمة على هذا النحو. والذي يهمني شخصيا هو أنني قد وجدت دائما أن الأفضل هو أن نتحدث عن الموجود وليس عن الوجود، فالمرء يسمي كل ما يكون بأي شكل من الأشكال، أي كل ما يوجد، موجودا. وهكذا فإن كل واحد من قرائي المحترمين موجود، ولكن منديله أيضا(موجود)، وحتى مزاجه المنحرف أو المعتدل. أجل، إن إمكانية أن يضحك غدا هي كذلك موجود من الموجودات ـ لأن مثل هذه الإمكانية موجودة، إنها قائمة وكائنة. وكل ما يكون فهو موجود ـ ولاشيء يوجد عدا الموجودات.

وأما عن الموجود فإنه تجريد من الوجود ـ وهكذا على وجه التقريب مثلا الحمرة فهي تجريد من الرحمة، الغضب ـــ تجريد من إنسان أو حيوان غاضب، والارتفاع تجريد من برج مرتفع ...الخ. ولكن إحدى القواعد الأساسية للمنهج الفلسفي تقول : ينبغي على المرء بقدر الإمكان أن يرجع كل الكلمات المجردة إلى الكلمات المحددة المعينة، وذلك لأن البحث حينئذ يكون أيسر ويصبح المرء آمنا

على الأقل إلى حد ما — من اللغو الفارغ الذي لا معنى له، والذي يسود في عالم التجريدات في كثير من الأحيان. وليفكر المرء مثلا في كل اللغو الباطل الذي كتب عن الحقيقة. إن السبب في ذلك يرجع إلى أن المرء لم يكلف نفسه بأن يستخدم الكلة الصغيرة والمحدود «حقيقي» بدلا من «الحقيقة» المجردة. ومن أجل ذلك، سأتجنب هنا أيضا بقدر الامكان كلمة «الوجود» وأتحدث دائما عن الموجود.

جوزيف بوخنسكي : مدخل إلى الفلسفة

ترجمة محمود حمدي زقزوق. القاهرة.

مكتبة الانجلو المصرية 1973 ص 97 - 98

الوضعية الجديدة والميتافيزيقا

إن أطروحة فتجنشتين التي ترى بأن غاية الفلسفة هي أن تسعى إلى توضيح القضايا وأن تقوم ب «نقد اللغة» وأن ترجع هذا النقد إلى التحليل المنطقي، بمجرد ما قبلت هذا الدور الذي تنسبه للغة في عملية المعرفة، بدت فكرة مخلصة أمام تصور الفلسفة الدلالية. ومنذ ذلك الوقت ستصبح هذه الأطروحة سائدة في الوضعية الجديدة، وستصبح رأيا يردده كل ممثليها بدون عناء.

إن شليك، ثم كارناب وآخرين بعدهم (.....)، كانوا يرون في إحلال التركيب المنطقي للغة العلم محل الإشكالية الفلسفية انعطافا في تاريخ الفلسفة. (....) وعلى كل حال فإن هذه الأفكارترد باستمرار في كتابات كل الوضعيين الجدد كما يرد أيضا التصور المنسوب إليهم، والقائل بأن مالا يمكن التعبير عنه في لغة التركيب المنطقي، هو عبارة عن ميتافيزيقيا، أي أنه أشباه - قضايا خالية من المعنى.

وهذا التصور الأخير قد عرض من طرف كارناب بصورة جلية، فهو يقسم، بالفعل، مشاكل النظرية إلى مشاكل تجريبية ومشاكل منطقية، الأولى تعني بالخصوص موضوعات الميدان المشروع وتنتمي بصورة خاصة إلى العلوم

التجريبية. أما الثانية فهي تعني بالعكس صورة التعبير (تركيبه) وتشكل المضمون الحقيقي للفلسفة العلمية.

والمشاكل التجريبية التي هي - تقليديا - جزء من الفلسفة هي إما مشاكل شبه تجريبية قابلة للنقل مباشرة إلى لغة التركيب (.....) أو هي فقط أشباه مشاكل، أو بعبارة أخرى فإنها ميتافيزيقيا خالية من كل معنى.

((إن النمط المادي للكلام هو نمط للكلام المنقول. وباستخدامه لنقول شيئا عن كلمة (أو عن الجملة)، فإننا نقول عوض ذلك شيئا ما موازيا عن الموضوع المشارإليه بالكلمة (أو عن الواقعة الموصوفة بالجملة)) كارناب.

ليس من الغريب إذن ألا يتردد كارناب - بمجرد تبني وجهة النظر هاته - في صياغة هاته النتيجة المتعلقة بقضايا الفلسفة :((إن إمكانية النقل إلى النمط الصوري للكلام تشكل حجر الزاوية لكل القضايا الفلسفية، أو بصورة عامة، لكل القضايا التي لا تنتمي إلى أي علم تجريبي)) كارناب.

وكل ما تبقى فهو خال من المعنى.

((إن مجال الميتافيزيقيا (الفلسفة والعلوم المعيارية كذلك) هو المجال الذي قاد فيه التحليل المنطقي إلى نتيجة سلبية : فمشاكله المزعومة هي مشاكل خالية من المعنى تماما)).

وهكذا فقد رأينا الدائرة تعود لتنغلق : فقد ابتدأنا بالتأكيد بأن اللغة هي الموضوع الوحيد للأبحاث الفلسفية، وننتهي إلى التأكيد بأن كل ما يتعدى هذا المجال من الأبحاث خال من المعنى. لقد رأينا - بواسطة المنهج السلبي - التأكيد القائل بأنه لا يوجد خارج اللغة أي شيء ندرسه في الفلسفة.

إني لا أريد هنا إصدار حكم على أطروحات مثالية، فأنا لا أهتم بتاتا هنا بتغيرها إذ لا جدوى من ترديد تفاهات ناتجة بصورة بديهية عن التناقض بين المادية والمثالية. (....) وإنما أقتصر على تقديم الوقائع، والواقعة الأساسية هنا هي كشف الطابع المثالي لفلسفة تنقل موضوع العلم إلى ما هو معاش مباشرة فيما

يتعلق بالعلوم التجريبية (....)، وإلى تحليل التركيب اللغوي لهذه المنطوقات فيما يتعلق بالفلسفة. وعلى هذه الواقعة الأساسية يتوقع الحكم حول القيمة لهذه الفلسفة.

طبعا، إن إبراز الطابع المثالي لفلسفة ما لا يكفي للتنقيص منها في عين المثالي. وبالمعنى، فإن ذلك الإبراز هو منطلق الصراع بين المادية والمثالية. ومع ذلك فحينما يتعلق الأمر بتيار ينكر كونه مثاليا، فإن تسجيل هذا الواقع يختم مرحلة أولى من الصراع، وتلك هي الحال بالنسبة للفلسفة الدلالية وللوضعية الجديدة (التجريبية المنطقية) على وجه الخصوص. وبالفعل فإن هذا التيار، كما هو الأمر بالنسبة للماضية سابقا، يعلن حياده في النقاش الدائر بين المادية والمثالية، محاولا إرساء سموه العلمي المزعوم، عن طريق الحط من قيمة النقاش بدعوى أنه مشكلة زائفة وميتافيزيقا خالية من المعنى. ولكن مزاعمه في القول لا قيمة لها تماما. إن الفلسفة الدلالية، وهي تلاحق الميتافيزيقا خالطة بينها وبين المشاكل التقليدية للفلسفة تتعارض هي نفسها للميتافيزيقا التقليدية بل لميتافيزيقا أرد نوعا لهذا إذن تمتعض من المثالية الذاتية لبركلي (وقد كان راسل من هذه الزاوية أكثر انسجاما مع نفسه حين لم يفرض هذه القرابة). وإذا كانت ستنتقل نماذجها في القضايا البروتوكولية لماذا نقذف الميتافيزيقا، إذا كنا سنقيم موقفنا الفلسفي الخاص على أكثر القضايا ميتافيزيقية (بالمعنى التقليدي للكلمة) والتي ترى أن اللغة هي الموضوع الوحيد للتحليل الفلسفي. إن القضية القائلة بأن ما يخلقه فكريا هو الواقع الوحيد ليست أكثر متيافيزيقية من تلك التي تجعلنا نعتقد في أن الإشكال اللغوي هي الواقع الوحيد، هذه الأشكال التي هي خلق فكري، وذلك أن التجريبية المحادثة المرتبطة باللاأدرية وفلسفة اللغة الخصوصية هاته، تقودنا في النهاية إلى القضية السابقة. إن الانعزالية اللسنية هي أيضا ميتافيزيقا كباقي الانعزالات. [......] يحلل راسل في كتابه ((في البحث عن المعنى والحقيقة)) بإسهاب الوضعية الجديدة حول القضايا البروتوكولية ويصدر حكما سلبيا. سواء حول المظهر التجريبي أو اللسني لهذه النظرية. وهكذا ما يتولى في الفصل الأخير:

((حين أقول : الشمس تلمع، فإني لا أريد أن أقول إن تلك إحدى القضايا التي لا يوجد فيها تناقض، بل أريد أن أقول شيئا غير لفظي، أي شيئا ابتكرنا من أجله كلمات مثل (شمس) و (تلمع). إن غاية الكلمة هي الإحالة على أشياء غير الكلمات ذاتها، ولو أنه يبدو أن الفلاسفة قد نسوا هذه الواقعة البسيطة. إذا دخلت إلى مطعم وطلبت عشائي، فإن ما أطلب ليس هو أن تسجل كلماتي في نسق مع كلمات أخرى، بل هو أن يأتوني بالطعام. كان بإمكاني أن أتصرف بدون كلمات، بأن أخدم نفسي، ولكن ذلك غير مناسب.إن النظريات اللفظية لبعض الفلاسفة المعاصرين تنسى الهدف الواضح والعلمي للكلمات اليومية، ويتيهون في صوفية أفلوطينية جديدة، يبدو أنهم يقولون (في البدء كان الكلام) بدل القول : (في البدء كان ما يقوله الكلام). من الواضح أن هذه العودة إلى الميتافيريقا التقليدية قد ظهر في محاولة للتجربة المتطرفة.

عن : آدم شاف : مدخل إلى علم الدلالة.
الترجمة الفرنسية (سلسلة 18-10). ص 91 - 95

الملامح المعرفية والإيديولوجية للوضعية المنطقية

رغم التعديلات والخصامات والتدقيقات الرفيعة التي عرفتها الوضعية المنطقية، فإننا يمكن أن نلاحظ عددا من الميول الثابتة في هذا التيار :

أو عقلانية منظور إليها على أنها تعارض اللاعقلانية، أي الاعتقاد بأن المنطوقات التي يمكن مراقبة مضمونها بمساعدة عدد من الوسائل التي يسهل على الجميع تناولها، لها وحدها الحق في أن تنسب نفسها للعلم أو تملك قيمة معرفية، وكذلك اليقين في أن أدوات المعرفة التي تستخدمها علوم الطبيعة والرياضيات هي وحدها الأدوات المشروعة.

ثانيا : نزعة إسميه مطبقة بصورة عامة على الإبستمولوجيا، وبالخصوص على نظرية الدلالة وعلى نظرية الموضوعات الرياضية، وكذلك على الاعتبارات الأكسيولوجية.

ثالثا : توجيه مضاد للميتافزيقا متولد عن الرأي القائل بأن الأحكام التي يقال عنها بأنها أحكام ميتافزيقية لا تخضع لشروط المراقبة التجريبية، لأنها لا تتعلق بانتماء بعض الظواهر إلى فصل معين. انها تتحدث عن «العالم من حيث هو كل» ، وبالتالي فإنها لا تصلح لأن تصبح موضوعا لإحدى طرائف التكذيب الممكنة.

رابعا : نزعة علمية، أي الإيمان بالوحدة المنهجية الأساسية للعلم والاعتقاد بأن الفروق التي مافتئت تقوم في أنماط الحصول على المعرفة بين العلوم المختلفة ـ وقبل كل شيء بين علوم الإنسان وعلوم الطبيعة ـ تنتج فقط عن عدم نضج علوم الإنسان التي تقترب مع الوقت بكل تأكيد نحو نموذج علوم الطبيعة.

كل هذه السمات خاصة بالوضعية المنطقية. ومع ذلك فإن صلاحية الوضعية المنطقية في مرحلتها الأولى لم تكن ترجع فقط إلى كون أتباعها يتناولون مسائل مهمة فعلا من الناحية العلمية على ضوء التحولات الراجعة إلى ميلاد المنطق الرمزي ونظرية النسبية ونظرية الكوانتا، بل إنه يتعين على هذه الفلسفة أيضا، كما سيقول ممثلوها ذلك، أن تضطلع بأدوار أساسية فيما يتعلق برؤية العالم، يتعين عليها أن تنشر بين الناس موقفا علميا تجاه معتقداتهم الخاصة، وأن تسهم في تحطيم الأحكام المسبقة اللاعقلانية والايديولوجية، وكذا في القضاء على العنف العائد إلى هذه التعصبات في العلاقات الاجتماعية ؛ يتعين عليها أن تكون لا مجرد علم، بل نشاطا تربويا مكلفا بدور هام في الصراع ضد اللاعقلانية التي تسم الحياة الجماعية وتخلق محاولات لفرض مواقف لاعقلية. إن الحذر تجاه الإيديولوجيات القومية بعد عمليات انقشاع الأوهام التي تمت في الحرب العالمية الأولى ــــ قد ساهم حقا في هذا الميل الذي يتابعه عدد من المفكرين : أي في إدخال الاختبار العلمي كمقياس لصحة أي ادعاء إيديولوجي. لقد كان وضعيو هذه الفترة يرددون عملة **أوك** : إن لدينا الحق في أن نقبل الآراء كيفما كانت بدرجة من اليقين مساوية لدرجة البرهان عليها. هذه القاعدة ــــ التي تلخص بيقين القاعدة الأساسية للعقلانية العملية، تواصل هدف الدفاع ضد كل ضغط إيديولوجي في الحياة العامة وتساهم في نشر روح التسامح في الحياة الجماعية. لقد

كان الوضعيون إذن الناطقين باسم موقف علمي يتصور على أنه موقف اجتماعي صالح للدفاع عن الديمقراطية، وعن التسامح وعن التعاون. إنهم يقترحون يوتوبيا تقوم على أساس افتراض أن موقف المثقف، ذلك الذي تحدد آراؤه الشخصية تحديدا تقريبا بصرامة الفكر العلمي، يمكن أن يعمم كنموذج فكري سائد في المجتمع، وأنه يمكن تحويل الوضع المستقل نسبيا للمثقف إلى نوع من النموذج المثالي الذي يتعين على كل المجتمع الاقتراب منه بفضل تربية منظمة تنظيما جيدا)).

LESZEK KOLAKOWSKI : La philosophie positiviste
Paris-Denoël/Gonthier;B.Mediations P. 200-202.

الحقيقة البراغماتية

إن الجزء المحوري الذي يدور عليه كتابي المعنون بالبراجماتية يدور حول العلاقة المسماة «حقيقة» التي تحصل بين فكرة (رأي، عقيدة، ثبت إلى آخر ما هنالك) وبين موضوعها.

لذلك أقول حينئذ إن الحقيقة صفة أو خاصة لبعض أفكارنا.فهي تعني اتفاقها مع الواقع تماما، مثلما يعني الباطل اختلافها معه. وكلا البراجماتيين والعقليين يتقبلون هذا التفسير كأمر أكيد ثابت.

وجيث (لا تنسخ) أفكارنا بالفعل، وقطعا، موضوعها فماذا يعني الاتفاق مع ذلك الموضوع؟ ... إن البراجماتية تسأل سؤالها المألوف، فهي تقول : «إذا سلمنا بصحة فكرة أو عقيدة، فما هو الفرق الملموس الذي يحدثه كونها صحيحة في الحياة الواقعة الفعلية لأي امرئ؟.

ماهي الخبرات التي (ربما) تختلف عن تلك الخبرات التي تحصل إذا كان الاعتقاد باطلا ؟ كيف ستتحقق الحقيقة ؟ وباختصار ما هي القيمة الفورية للحقيقة، مقدرة تجريبيا؟ .»

وفي اللحظة التي تسأل فيها البراجماتية هذا السؤال، فإنها ترى الجواب : الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها. والأفكار الخاطئة هي تلك التي لا نستطيع ذلك معها. هذا هو الفرق العلمي الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة. ومن ثم فهذا هو معنى الحقيقة؛ لأن ذلك هو كل ما نعرفه عن الحقيقة. إن حقيقة فكرة ليست خاصة أو صفة كاسدة متوقفة عن التقدم أو النماء، وليدة ذاتها فيها. إن الحق يحدث للفكرة. الفكرة تصبح حقيقة أو صحيحة، إن الأحداث تجعلها صحيحة أو حقيقة، وصدقها هو في الواقع من الأمر، حدث، سبيل، ألا وهو سبيل إثباتها لنفسها، سبيل برهنتها، فصدقها أو صحتها أو مشروعيتها هو سبيل ترسيخها وتصحيحها والدفع بمشروعيتها.

«إن الاتفاق، في أوسع معنى، مع حقيقة أو واقع لا يمكن أن يعني إلا الاهتداء، إما مباشرة إليها على خط مستقيم، وإما إلى مكتنفاتها أو مناهزتها وملامستها عمليا لدرجة تمكن من الإمساك بها أو بشئ مرتبط بها على نحو أحسن وأوفى مما لو اختلفنا معها، أحسن إما عقليا وفكريا وإما عمليا وإجرائيا.

إن أي فكرة تساعدنا على أن نعالج ـ سواء أكان ذلك عمليا أم فكريا ـ الواقع أو متعلقاته، وبحيث لا تعرقل تقدمنا في ضروب من حبوط المساعي والكبت، وبحيث تلائم وتزود وتناسب، في الواقع من الأمر، حياتنا، لوضع الحقيقة الواقعة برمته، سوف تتفق بما فيه الكفاية لملاقاة المطلب. وستكون صحيحة بالنسبة لتلك الحقيقة الواقعة.

إن الحقيقي في أوجز عبارة «ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماما كما أن الصواب ليس الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا».

وليم جيمس : البراغماتية

تعريب محمد العريان

القاهرة. دار النهضة

1965 ص 351 ـ 353

الفصل الثاني

اللاشعور

الجهـــاز النفســي

«وقد حصلنا على ما نعرفه عن هـذا الجهاز النفسي من دراسة تطور الأفراد، وقد أطلقنا على أقدم هذه المناطق أو الهيئات النفسية اسم الهو، ويتضمن كل ما يحمله الفرد معه عندما يولد، وكل ماهو محدد جبليا، لذا فهو يتألف قبل كل شيء من الدوافع الصادرة عن التنظيم الجسمي والتي تجد في الهو، بأشكال مانزال لا نعرف عنها شيئا، شكلا أول للتعبير النفسي.

وبتأثير العالم الخارجي الواقعي المحيط بنا، يطرأ على جزء من الهو تغير خاص. فما كان في الأصل طبقة لحائية مزودة بأعضاء لتلقي المنبهات، وبأجهزة للوقاية من الإثارة، ينشأ عنه تنظيم خاص يتوسط الهو والعالم الخارجي. وهذا القسم من حياتنا النفسية نسميه الأنا.

الخصائص الرئيسية للأنا : يتحكم الأنا في الحركات الإرادية، نتيجة للعلاقات التي تكونت سابقا بين الإدراك الحسي والأفعال العضلية، كما يقوم بمهمة حفظ الذات. ومهمته الخارجية هي أن يتعرف على المثيرات الخارجية وأن يدخر في الذاكرة الخبرات التي تقدمها له، وذلك بتفادي المثيرات المفرطة القوة (بالهرب) وبالتلاؤم مع المثيرات المعتدلة (بالتكيف). وأخيرا أن يقوم بتعديل العالم الخارجي تعديلا يعود عليه بالنفع (النشاط)، ففي الداخل يمارس الأنا نشاطا ضد الهو باكتسابه القدرة على التحكم في مطالب الدوافع، وبأن يقرر ما إذا كانت هذه قابلة للإشباع أم أنه يتعين إرجاء هذا الإشباع لأحيان وظروف مواتية أم أنه يتعين خنقها نهائيا. والأنا في أفعاله توجهه مراعاة التوترات التي

تحدثها التحريضات الآتية من الداخل أو من الخارج، فتنامي التوتر يولد بصورة عامة الألم، وانخفاضه يولد اللذة. وعلى كل، فالألم أو اللذة لايتوقفان على الأرجح على الدرجة المطلقة للتوترات، بل بالأحرى على وتيرة تغيرها، فالأنا ميال نحو اللذة ويحاول تجنب الألم. ومقابل كل إفراط منتظر أو متوقع في الألم تظهر علامة قلق، وما يوقظ هذه العلامة داخلياً أو خارجياً يسمى خطرا. بين حين وآخر، ينسحب الأنا ــــ وقد كسر كل الروابط التي تشده إلى العالم الخارجي ــــ إلى النوم، حيث يعدل نظامه الداخلي تعديلا مهما.

ويمكن أن نستنتج من حالة النوم أن هذا التنظيم ما هو إلا توزيع معين للطاقة النفسية.

إن الفرد خلال المدة الطويلة من الطفولة التي يقضيها معتمدا كليا على والديه، يشهد خلال تطوره، تكون هيئة خاصة في أناه يمتد عبرها تأثير الوالدين، هذه الهيئة هي الأنا الأعلى. ومن حيث إن الأنا الأعلى ينفصل عن الأنا أو يعارضه، فهو يشكل القوة الثالثة التي يتعين على الأنا أن يأخذها بعين الاعتبار.

السلوك السوي هو كل سلوك للأنا يشبع في نفس الوقت مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع، وهو الأمر الذي يحدث عندما ينجح الأنا في التوفيق بين هذه المطالب المختلفة.

إن خصوصيات العلاقات القائمة دوما بين الأنا والأنا الأعلى تصبح مفهومة إذا ما أرجعناها إلى علاقات الطفل مع أبويه. وليست شخصية الوالدين وحدها هي التي تؤثر على الطفل، بل تؤثر عليه عبرهما كذلك التقاليد العائلية والعرقية والوطنية وكذا مطالب الوسط الاجتماعي المباشر الذي يمثلانه. والأنا الأعلى لذات مايتعدل أيضا من خلال تطوره تبعا لما يقتضيه خلفاء الأبوين وبدائلهما، كالمربين مثلا أو بعض الشخصيات التي تمثل داخل المجتمع مثلا يقتدى به. هكذا نرى أنه بالرغم من الفارق الجوهري بين الهو والأنا الأعلى، فإن بينهما نقطة مشتركة وهي أنهما معا يمثلان دور الماضي، فالهو يمثل الإرث، أما الأنا الأعلى فيمثل ما استعاره من الآخرين، في حين أن الأنا محكوم بما عاشه هو نفسه أي بما هو عرضي وبما هو راهن.

هذه الخطاطة العامة حول الجهاز النفسي خطاطة تصدق أيضا على الحيوانات العليا التي يقوم بينها وبين الإنسان شبه نفسي. ويتعين علينا قبول وجود الأنا الأعلى كلما كان الكائن قد عاش — كما هو الأمر لدى الإنسان — حالة تبعية طويلة.

إن التمييز بين الأنا والهو واقعة لايمكن إنكارها.

Freud : *Abregé de Psychanalyse*. p. 41. 3 - 6.

اللاشعـــــور

«إننا بإسنادنا للاشعور مثل هذه الأهمية في الحياة النفسية، نكون قد صوبنا ضد التحليل النفسي النقد الصادر عن النفوس الأكثر خبثا. فلا تعجبوا، ولاتعتقدوا أن المقاومة التي نعارض بها تعود إلى صعوبة تصور اللاشعور أو إلى صعوبة التجارب المتعلقة به، فخلال عدة قرون، كبد العلم تكذيبين كبيرين للأنانية الساذجة للإنسانية : المرة الأولى حين أظهر العلم أن الأرض ليست هي مركز الكون، وأنها ليست سوى ذرة لاقيمة لها ضمن النظام الكوني الذي لانستطيع تصور ضخامته إلا برأي. وهذه البرهنة الأولى ترتبط باسم كوبرنيق رغم أن العلم الإسكندراني كان قد أعلن شيئا مشابها. أما التكذيب الثاني فقد تكبدته الإنسانية بواسطة البحث البيولوجي، حين رد ادعاءات الإنسان في كونه يوجد في موقع متميز ضمن نظام المخلوقات إلى لاشيء، وأرجع الأصول التي ينحدر منها الإنسان إلى المملكة الحيوانية، وحين أظهر عدم قابلية طبيعته الحيوانية للزوال. هذه الثورة الأخيرة تمت في أيامنا هذه بعد أعمال ش. دراوين ودووالاس وأتباعهم، وهي أعمال ولدت أكثر أشكال المقاومة صلابة بين معاصرينا. وسيتم تكبيد تكذيب آخر إلى اعتداد الإنسان بذاته (Mégalomanie) بواسطة البحث السيكولوجي القائم في أيامنا هاته، والذي يحاول أن يظهر للأنا أنه ليس سيدا في بيته وأنه من المفروض عليه أن يكتفي، مسرورا، ببعض المعلومات النادرة والجزئية عما يجري خارج شعوره، أي في حياته النفسية».

Freud : *Introduction à la psychanalyse*. Payot 1964 (308).

لغـــة اللاشعور :

«هكذا نعـود إلى «الخطاب». وسنكون، بمتـابعتنا لـهذه المقـارنة، في الطريق إلى القـيام بمقارنات خـصبـة بين رمزية اللاشـعور وبعض الطرائق المـميزة للـذاتية المتجلية في الخطاب. في مستوى اللغة، يمكن أن نلاحظ بالتدقيق أن الأمر يتعلق بالطرائق الأسلوبـية للـخطاب، إذ أننا سنرى إمكانيـة المقـارنة بين السـمـات التي استخلصهـا فرويد باعتبارها سمات مميزة «لـلغة» الحلم في الأسلوب أكثر مما هي في اللغـة. هكذا تثير انتبـاهنا التناظرات المعـروضـة هنا، فالـلاشعـور يسـتخـدم «بلاغة» حقيـقية لها، كالأسلوب، تشبيهاتها، والقائمة القـديمة لأنواع الاستعارة تقدم لنا مـوردا مناسبا لكل من شكلي التـعبير هذيـن. هكذا نعثر فيـها على كل طرائق إنابة التي يخـلقهـا التـابو : التـورية والتلمـيح والتعـريض دون ذكـر الإسم والتلطيف وقلب المعنى. وستظهـر طبيعة المضمون كل تنوعـات الاستعارة، إذ أن رموز اللاشـعور تستمـد معناها وصعوبـتها في نفس الوقت من التحـول المجازي، فهي تستـخدم أيضا ماكانت البلاغـة القديمة تدعوه بالمجاز المرسل (التعـبير بالمحل عن الحال)، والكنـاية (التعبير بالجـزء عن الكل). وإذا كان «تركيـب» الترابطات الرمـزية يذكر بإحـدى الطرائق الأسلوبيـة المعمـول بهـا في كل الأساليب، فـهي الإضـمار أو الحـذف (Elipse) وإيجـاز، فكلمـا أعـددنا قائـمة الصـور الرمـزية القـائمـة في الأسطورة، والحلـم ... الخ شـاهـدنا، على الأرجح بشـكل واضح، البنيات الـدينامية للأسلوب ومكـوناتها الوجدانيـة. إن ماهو قـصدي في الدوافع يحكم بصورة غامـضة الطريقة التي يعدل بهـا مبتدع الأسلوب المادة المشـتركة، ويشتق منها بطريقته الخاصة، إذ أن ماندعوه باللاشعور مسؤول عن الطريقة التي ينشئ بها الفرد شخصيته، ومسؤول عمـا يؤكد فيها وعما يرفض فيها أو يجهل، وهذا يحرض ذاك.

E. Benveniste : *Problèmes de linguistique générale* Tome I Gallimard 1966 p. 87.

الحاجــة إلى العدوانية

«... ليس الإنســان بذلك الكائـن الطيب الســمح، ذي القلب الظمــآن إلى الحب، الذي يزعم الزاعـمون أنه لايدافع عـن نفسـه إلا إذا هوجم، وإنما هو على العكس من ذلـك كـائن تنطوي مكوناتـه الغـريزية على قـدر لايسـتـهـان به من العدوانـية. وعليـه، ليس القريب، بالنسبة إليـه مجـرد مسـاعد ممكن أو مـوضوع جنسي ممكن، وإنما هو أيضا موضوع إغراء وإغواء. وبالفعل فإن الإنسان نزاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حسـاب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض، وإلى استعـماله جنسيا بدون مشيئته، وإلى وضع اليـد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطـهـاده وقـتـله. الإنســان ذئب للإنـسـان : مـن يجـرؤ، إزاء كل مستخلصات الحياة والتاريخ، على أن يكذب هذا المثل السائر؟. وكقاعدة عامة، إما أن تنتظـر هذه العدوانية الغـاشمـة استفـزازا، وإما أن تضع نفسـها في خـدمة مـأرب يمكن الوصـول إلى هدفه بوسـائل أنعم وأكـثـر تهـذيبا. وبالمقـابل، تظهـر العدوانيـة في بعض الظروف الملائمـة، وعلى سبيـل المثال، حين تشل عن التـأثير طاقة القـوى الأخلاقية التي كانـت تعارض تجليات العدوانيـة وتكفها وتقمـعها، تظهر إلـى حيز الوجـود بصورة عـفوية وتميط عن الإنسـان لثام الوحش المفـترس الذي لايقيم أي اعتبار لبني جنسه. ومن يستحضر منا في ذاكرته فظائع هجرات الشعوب الكبـرى أو غزوات قبائل الهون؛ والفظـائع التي اقترفها المغـول المشاهير بقـيادة جنكيـز خـان أو تيمـورلنك، أو تلك التي نجـمت عن استـيـلاء الصليبـيين الأتقياء على القدس[1] ، ومن دون أن ننسى، في نهـاية المطاف، فـظائع الحـرب العالمية الأخيرة، فلا مناص له من أن يقبل بتصورنا وأن يعترف بصحة أسسه.

إن هذا النزوع إلى العدوان، الذي يمكننا من أن نزيح النقاب عنه في أنفسنا، والذي نفـترض بحق وجـوده لدى الآخرين، يشكل الـعامل الرئيـسي للخلل في عـلاقتـنا بقريبنا؛ وهو الذي يفـرض على الحـضارة أعبـاء كـبيـرة. وبفـعل هذه العـدوانيـة الأوليـة التي تؤلب بـني الإنسـان بعـضـهـم على بعض، يجـد المجتـمع المتحضـر نفسه مهـددا باستمرار بالانهـيار والدمار. ولا يكفي، للمحـافظة عليه، الاهتمـام بالعمل التـضامني : فـالأهواء الغريزية أقـوى من الاهتمـامات العـقلية. وعلى الحضارة أن تجند كل مـا في متناولها كي تحد من العدوانيـة البشرية، وكي

تقلص تجلياتها عن طريق ردود أفعال نفسية ذات طابع خلقي. ومن هنا، كان ذلك الاستنفار لطرائق ومناهج تحث بني الإنسان على تماهيات وعلاقات حب مكفوفة من حيث الهدف. ومن هنا أيضا كان ذلك التقييد للحياة الجنسية. ومن هنا أخيرا كان ذلك المثل الأعلى المفروض على الإنسان بأن يحب قريبه كنفسه؛ ذلك المثل الأعلى الذي يجد تبريره الحقيقي في أن ما من شيء يناقض الطبيعة البشرية الأولية مثلما يناقضها هذا المثل الأعلى. وكل الجهود التي بذلتها الحضارة باسمه لم تجد حتى الآن فتيلا. وتحسب هذه الحضارة أن في مستطاعها أن تتلافى الشطط الفظ للقوة الغاشمة باحتفاظها لنفسها بالحق في الاحتكام إلى هذه القوة عينها لمواجهة المجرمين. لكن القانون لايستطيع أن يطال التجليات الأكثر حذرا وإرهافا وخفاء للعدوانية البشرية. ولا مفر من أن ينتهي الأمر بكل واحد منا، ذات يوم، إلى أن يرى الآمال التي علقها في صباه على أقرانه ماهي إلا أوهام، ومن حيث هي أوهام على وجه التحديد، فإنه ينفض يديه منها. وفي وسع كل واحد منا أن يشعر بمدى ما يكابد في حياته من شقاء وعذاب بسبب سوء نية قريبه. لكن من الظلم أن نلوم الحضارة ونأخذ عليها رغبتها في استبعاد الصراع والمزاحمة من النشاط الإنساني، فلاشك في أنهما لازمان، لكن التنافس ليس بالضرورة عداء؛ ومن باب الإساءة إلى التنافس أن نتخذه ذريعة لتبرير العداء.

يعتقد الشيوعيون أنهم اكتشفوا الطريق إلى الخلاص من الشر، فالإنسان في نظرهم كله طيبة، ولايريد إلا الخير لقريبه، لكن مؤسسة الملكية الخاصة أفسدت طبيعته، فحيازة الأملاك تسند القوة لفرد بعينه وتبذر فيه بذور النزوع إلى إساءة معاملة قريبه. ومن ثم، فإن من حرم من الملكية لابد وأن يصبح معاديا للمالك وأن يثور عليه. ويوم تلغى الملكية الخاصة وتؤول كل الثروات إلى ملك مشترك، ويغدو في مستطاع كل امرئ أن يشارك في المباهج التي توفرها، ستزول العداوة ونية الإيذاء السائدتان بين البشر. ولما كانت الحاجات جميعا ستتم تلبيتها، فلن يعود للمرء من داع إلى أن يرى في الآخر عدوا، وسيمتثل الجميع بطوع إرادتهم وملئ اختيارهم لضرورة العمل. وليس النقد الاقتصادي للنظام الشيوعي من شأني، ولا يسعني أن أنظر هل من المناسب وهل من المفيد إلغاء الملكية الخاصة. أما فيما يتعلق بمسلمته السيكولوجية، فمن المباح لي على ما اعتقد أن أرى فيها

وهماً لايقوم على أساس من واقع. صحيح أن إلغاء الملكية الخاصة يجرد العدوانية وما ينجم عنها من لذة من إحدى أدواتها. وبالمقابل، لايكون قد تغير شيء لا في فروق القوة والنفوذ التي تسيء العدوانية استغلالها، ولا في طبيعة هذه الأخيرة، فالعدوانية لم تخلقها الملكية بل كانت تسود بلا منازع وبلا حدود تقريبا في أزمنة بدائية كانت الملكية فيها غير ذات شأن؛ ولا تكاد غريزة الملكية تفقد لدى الأطفال شكلها السرجي الأولي حتى تنجلي أرواح العدوانية لديهم، فالعدوانية تشكل الرسابة الجاثمة في عمق كل عواطف الحنان أو الحب التي تربط بين البشر، ماعدا — ربما — عاطفة واحدة هي عاطفة الأم تجاه ابنها الذكر. فحتى لو ألغي حق الفرد في تملك الخيرات المادية، فسيبقى الامتياز الجنسي الذي ينبع منه، بالضرورة، أعنف التحاسد وأشد التباغض بين كائنات تحتل مواقع مختلفة في سلم واحد (...).

ظاهر للعيان أنه ليس سهلا على بني الإنسان العزوف عن تلبية تلك العدوانية المميزة لهم. ولو فعلوا لما فازوا بأي راحة أو هناء. إن تجمعا حضاريا ضيق النطاق يفتح منفذا لذلك الدافع الغريزي، إذ يسمح بمعاملة كل من يبقى خارجه معاملة الأعداء. وما هذه الميزة بضئيلة. وتظل هناك على الدوام إمكانية لتوحيد أعداء أكبر فأكبر من الناس بروابط الحب، ولكن بشرط أن يبقى غيرهم خارج عدادهم كي يتلقوا الضربات» .

فرويد : قلق في الحضارة،

ترجمة : ح. طرابيشي (مع بعض التعديلات) ـ بيروت دار الطليعة 1977 (ص 72 ـ 76).

***

دافـــع المـــوت

...«فانطلاقا من بعض التأملات حول أصل الحياة وبعض المقاربات البيولوجية، خلصت إلى الاستنتاج بأنه يوجد ولابد، إلى جانب الدافع الذي ينزع إلى المحافظة على المادة الحية وإلى إدماجها في وحدات أكبر فأكبر على الدوام، دافع آخر يعاكس الأول ويعارضه، فينزع إلى تفكيك تلك الوحدات وإلى

إرجاعها إلى حالتها الأولية، أي الحالة اللاعضوية. إلى جانب الغريزة الإيروسية توجد إذن غريزة الموت؛ وفعلها المتضافر أو المتناحر يمكن من تفسير ظواهر الحياة. لكن لم يكن من السهل إقامة البرهان على نشاط غريزة الموت تلك، على فرض التسليم بوجودها، فتجليات الإيروس صارخة وصاخبة بما فيه الكفاية. وبالمقابل، كان من الممكن التسليم بأن غريزة الموت تعمل بصمت، في قرارة الكائن الحي، على انحلال هذا الأخير، ولكن ذلك لم يكن يشكل بالطبع برهانا؛ وتقدمنا خطوة أخرى إلى الأمام مع فكرة أن قسما من هذه الغريزة ينقلب على العالم الخارجي ويغدو ظاهرا للعيان على شكل دافع عدواني وهدام. على هذا النحو، صارت غريزة الموت مكرهة على وضع نفسها في خدمة الإيروس ؛ وعندئذ صار الفرد يبادر إلى إفناء شيء ما خارجي عنه، حي أو غير حي، بدلا من إفناء شخصه بالذات. أما الموقف المعاكس، أي موقف العدوان ضد الخارج، فقد كان من المفروض أن يعزز الميل إلى تدمير الذات، وهو ميل دائم الفعل على كل الأحوال. وكان يسعنا، في الوقت نفسه، أن نستنتج من هذا الميكانيزم النموذجي أن كلا نوعي الغرائز نادرا ما يفعل فعله على حدة — بل ربما بالمرة — وإنما يتمازج أحدهما بالآخر، ويتلبس تمازجهما أشكالا بالغة التنوع بحيث تضيع علينا معالمهما. والسادية، ذلك الدافع الغريزي المعروف منذ أمد بعيد بصفته مكونا جزئيا من الدافع الجنسي، تقدم لنا على هذا الأساس ضربا من التمازج، فائق الغنى أصلا، بين دافع الحب ودافع التدمير؛ كذلك فإن نقيض السادية، أي المازوخية، يقدم لنا تمازجا بين ذلك الميل إلى التدمير، المتجه نحو الداخل، وبين الدافع الجنسي. هكذا يغدو هذا الميل، الذي يستحيل إدراكه بصورة أخرى، ميلا محسوسا ومثيرا للانتباه.

لقد لاقت فرضية غريزة الموت أو التدمير مقاومة حتى في أوساط مدرسة التحليل النفسي. وإني لأعلم مدى انتشار النزعة إلى إرجاع كل مايتم اكتشافه من جوانب خطرة وحاقدة في الحب إلى ثنائية قطبية أصيلة ملائمة على ما يُزعم لطبيعته الخاصة. وفي البداية لم أدافع، إلا على سبيل التجريب، عن التصورات المعروضة هنا؛ لكن هذه التصورات مالبثت، بمر الزمن، أن فرضت نفسها علي بقوة ماعاد يمكنني معها سلوك نهج آخر في التفكير. أقصد أنها مثمرة، من

الزاوية النظرية، أكثر من أية تصورات أخرى، وإلى حد لايقاس؛ ودون أن تتجاهل الوقائع أو تلوي رقبتها، فهي تأتينا بذلك التبسيط الذي ننشده في عملنا العلمي. إنني أقر بأننا رأينا على الدوام في السادية والمازوخية تجليات مصبوغة بصبغة إيروسية قوية، لغريزة التدمير المتجه نحو الخارج أو نحو الداخل؛ لكن لم يعد في وسعي أن أفهم كيف يمكن لنا أن نبقى مغمضي العيون إزاء الحضور الكلي للعدوان أو التدمير المجردين من الطابع الإيروسي، وأن نتهاون في منحهما المكانة التي يستحقانها في تأويل ظواهر الحياة (وإن يكن الظمأ إلى التدمير، المتجه إلى الداخل، لايقع في شطره الأكبر تحت أي إدراك متميز حين لايكون مصبوغا بالإيروسية). وإنه لتحضرني هنا ذكرى مقاومتي الشخصية للتصور القائل بوجود غريزة تدمير لدى ظهورها الأول في أدبيات التحليل النفسي؛ ولشد ما استعصى عليه أن يشق طريقه إلى نفسي! ولئن أبدى غيري النفور عينه، ومايزال يبديه، فإن ذلك لا يفاجئني كثيرا. صحيح أن أولائك الذين يؤثرون حكايات الجن يصمون آذانهم حين نحدثهم عن ميل الإنسان الفطري إلى «الأذى» والعدوان، والتدمير، وبالتالي إلى القسوة والوحشية».

فرويد : قلق في الحضارة
ترجمة : ج طرابيشي

مبادئ الميتاسيكولوجيا الفرويدية :

0 ــ إن المصادر المعرفية للبنية الضمنية للمعرفة الفرويدية يمكن صياغتها كالتالي : إن نمط طرح ومعالجة كل موضوع نمط ذو طبيعة ميتاسيكولوجية، بحيث إن الميتاسيكولوجيا هي قمة الموضوعية المشكلة من الظواهر اللاشعورية.

01 ــ تؤسس هذه المصادر بذاتها مطلب العلمية الخاص بالمقاربة الميتاسيكولوجية للنفس، وذلك بحيث إن الطرح الميتاسيكولوجي للموضوع هو وحده الذي يمكن أن يشكل خطابا علميا ؛ وذاك هو معنى كلمة «علمي» في التصور « الفرويدي».

011 ـ كل طرح آخر للموضوع غير الطرح الميتاسيكولوجي لايمكن أن يكون سوى طرح ميتافيزيقي و /أو غير سيكولوجي.

02 ـ ليست هذه المصادر في حاجة ـ كيما تفعل فعلها ـ لأية أطروحة واضحة، مادية أو مثالية وذلك من حيث إن طبيعة قوام كل طرح للموضوع طبيعة غير محددة ـ وهو ما يمكن أن ندعوه بـ «اللاأدرية».

022 ـ كل أطروحة مقترنة بالطرح الميتاسيكولوجي لايمكن أن تكون سوى تأمل، فالميتاسيكولوجيا تؤسس نفسها في نفس الوقت الذي تؤسس فيه موضوعها.

03 ـ يمكن أن نسمي كل طرح للموضوع يدعي تأسيس طرح الموضوع الميتاسيكولوجي بواسطة أطروحة صريحة مادية أو مثالية، نسميه «تصورا للعالم» (Weltanschauung). ويمكن أن نعتبر أن التحول إلى «تصور للعالم» هو مصير كل طرح للموضوع يدعي أن أساسه هو أطروحة بعيدة أو غريبة عن ذاتها.

1 ـ تلعب الميتاسيكولوجيا دور منطق ونظرية للمعرفة. ومن حيث هي كذلك فإن وظيفتها هي تأسيس المعرفة بالنفس يرفعها إلى مرتبة علم : التحليل النفسي.

11 ـ إن الميتاسيكولوجيا، من حيث إنها منطق ونظرية للمعرفة التحليليين، تقدم أشكال المشروعية التي تتم عن طريقها ضرورة الظواهر النفسية وسيروراتها.

12 ـ ومن حيث إنها أساس العلم، فإنه يمكن تعريفها بأنها القسم التأملي المكلف بإعداد المفاهيم الأساسية التي تسود وتحكم العمليات النفسية (اللاشعورية).

13 ـ من حيث إن الميتاسيكولوجيا تؤسس العلم الذي تعتبر هي الجزء المشكل له، فإن هذا العلم (التحليل النفسي) ليس إلا المنتوج المتشكل من الميتاسيكولوجيا التي تمنحه وحدته واكتماله.

111 ـ إن المشروعية الميتاسيكولوجية التي تتم وفقا لها ضرورة الظواهر النفسية طبق عملياتها مشروعية ثلاثية : «أقترح أن نتحدث عن تقديم

ميتاسيكولوجي عندما ننجح في وصف ظاهرة نفسية، من خلال علاقاتها الدينامية والموقعية والاقتصادية» ومجموع هذه الأبعاد أو العلاقات الثلاث يشكل الخطاطة الثلاثية التي تنطبق بواسطتها العقلانية الميتاسيكولوجية على موضوع ما.

Paul-Laurent Assoun : (Dialectique et Métapsychologie) in Actualité de la dialectique. Anthropos, 1980, p. 216 - 217.

جدل المعرفة والحقيقة أو نداء الساحرة

«يمكننا أن نموقع التحليل النفسي، ضمن هذا النوع من الجدل، بين «المعرفة» و«الحقيقة» عبر مقطع من ثلاث مراحل :

1 ـ يفترض اللاشعور وجود فلتة (insu) غير معروفة في الذات : وهذا يعني أن ماينتج عرض الذات غير معروف من طرفها. بعبارة أخرى : إن ماهو «حقيقي» في الذات لاتعرفه هذه الذات؛ أو بالعكس، أن ما «تعرفه» الذات (بوعي) ليس هو حقيقتها، أي ماهو حقيقي عنها. وذاك هو مصدر عدم تعرفها على نفسها، وهو الخاصية التي لايمكنها بتاتا التغلب عليها : ليست الذات فقط في حالة جهل بنفسها (وهو مالايمكن أن يكون سوى معرفة غير مكتملة)، بل هي في حالة سوء تعرف ـ أي في حالة علاقة معرفية مستحيلة مع «حقيقتها» الخاصة، لأن هناك قسطا من رغبتها لايمكنها الإفصاح عنه ـ وذلك مخافة سلطة المنع التي تراقبها، ولذلك يجد العصابي الوسيلة للاستمتاع بـ «حقيقته» انطلاقا من معرفة ناقصة، من خلال أعراضه، وتلك «فائدة» مرضه.

2 ـ سنرى ما سيكتشفه التحليل النفسي للذات : فهو سيدخل نوعا جديدا من المعرفة؛ سيحاول إنتاج معرفة بما يفلت من سلطة الذات! ومن ثمة فإنه سيخلخل جذريا علاقة المعرفة التي تقيمها الذات من جهتها مع حقيقتها الخاصة (في نظر لاشعورها). هناك حيث يكون الهو، يتعين أن يحل الأنا؛ يتعين على الذات أن تعرف ما يحرك «حقيقتها»، وذاك هو مطلب التحليل النفسي.

3 ـ نفهم الآن السبب الذي يجعل التحليل النفسي يمتلك هذه الصفة الخاصة جدا وهي أن يزف إلى الذات خبرا لايمكن إلا أن يولد مقاومة لديها، لأنه خبر يهم الذات نفسها، عبر مالا يمكن للذات أن تعترف به لنفسها. إن النرجسية لا يمكن إلا أن تخدش، خفية أو بوضوح، بمجرد أن يتم تغيير موقع الشاشة الخيالية (الحقيقة المشاعة للذات)، بواسطة إدخال معرفة جديدة ومفجرة. لم يبق أمام الذات إذن، سوى المصادقة على هذه المعرفة من أجل أن تستخلص منها النتائج.

ذاك فعلا هو الخطاب الذي يوجهه التحليل النفسي إلى الذات على شكل حكمة توجهها إليه ساحرة (وفق المقارنة المحببة إلى فرويد) :

«ليس هناك شيء غريب دخل إليك، إنه جزء من حياتك النفسية الخاصة انفلت من معرفتك، ومن سيطرة إرادتك (...) لقد بالغت في تقدير قوتك حين اعتقدت أن باستطاعتك أن تتصرفي على هواك في غرائزك الجنسية (...) فثارت هذه إذن وسارت في طرقها الخاصة المظلمة بغية الإفلات من القمع (...) فلم تعرفي كيف تصرفت وأية مسالك اجتازت؛ ونتيجة هذا العمل وحدها، أي العرض المتجلي في الألم الذي تشعرين به، هو ماوصل إلى معرفتك. أنت تعتقدين أنك تعرفين كل مايجري في نفسك، بمجرد أن يكون ذلك مهما لأن شعورك قد أبلغك ذلك إذن. وعندما تكونين على غير علم بالشيء الذي يحدث في نفسك، فإنك تقبلين بطمأنينة كاملة، أن ذاك غير موجود فيها، بل إنك لتذهبين إلى حد الاعتقاد بأن ماهو نفسي مطابق لما هو شعوري، أي لما هو معروف من طرفك، وذلك رغم البراهين الواضحة على أن أشياء كثيرة تحدث في حياتك النفسية أكثر من تلك التي تتماثل إلى شعورك.اتركيني إذن ألقنك أشياء بهذا الصدد : إن ماهو نفسي لايتطابق فيك مع ماهو شعوري : فأن يحدث شيء في نفسك، وأن تكوني على بينة كافية منه، فهذان شيئان مختلفان (...) ادخلي إلى أعماق نفسك، وتعلمي أولا أن تعرفي ذاتك، وإذ ذاك ستفهمين لماذا تسقطين مريضة، وقد يكون باستطاعتك أن تتلافي المرض».

إن هذا الكشف يولد لدى الذات رفضا أليما، لأن على الرغبة أن تخفض من أوهامها، بل إنه ربما هدد بتحويل «البؤس العصابي» إلى «ألم عادي». لكن الذات تكسب منه نوعا من إعادة التوازن بين ماهي في حقيقتها وبين المعرفة التي يمكنها الحصول عليها ـ مستعيدة بذلك «قدرتها على التصرف وعلى الاستمتاع».

ذاك في النهاية، هو الاكتشاف الحقيقي للتحليل النفسي. والمقاربة هي أن ماتم اكتشافه ـ أي تسليط الضوء عليه ـ هو «ال» نقطة الأكثر ظلمة، أي السر الذي يقسم الذات تقسيما جذريا. يقول فرويد : أعرف أني عندما أعمل، فأنا أبث عمدا الظلمة حوالي حتى أركز كل الضوء على «ال» نقطة المظلمة...». وهذه النقطة المظلمة هي الشيء الوحيد الذي يكتشفه التحليل النفسي، مسلطا عليه كل الأضواء. وهذا يشير إلى المفارقة الأساسية للاكتشاف التحليلي، الذي يضع المتلقي ـ أي الذات نفسها ـ في وضعية هشة. وقد أشار إلى ذلك فرويد يوما ببساطة جارحة : «في الحقيقة ليس هناك شيء يكون الإنسان، بفعل تنظيمه الداخلي، أقل تهيؤا له، كما هو تجاه التحليل النفسي». أليس ذلك بالضبط هو ما يحتم على الإنسان أن يعيد الكشف عنه باستمرار، وذلك ضدا على تنظيمه الذاتي الخاص؟».

بول لوران أسون :
«التحليل النفسي. أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى».
تعريب : محمد سبيلا.
الرباط 1985، ص : 66 ـ 68.

الأحلام

كان لابد بعد ذلك من الإجابة على سلسلة بأسرها من الأسئلة، من أهمها : هل ثمة دافع لتكوين الأحلام؟، ما الشروط التي تحدثها؟، ما الطرق التي تحولت بها خواطر الحلم (تلك التي تزخر دائماً بالمعنى) إلى حلم (هوفي الغالب لا معنى له)؟، وغير ذلك من الأسئلة. حاولت أن أحل جميع تلك المشاكل في كتاب تأويل الأحلام الذي نشرته عام 1900. ولايتسع المقام هنا

لخلاصة موجزة جداً لبحثي. عندما تفحص أفكار الحلم الكامنة التي يكشف عنها تحليل الحلم، تبرز إحداها من بين سائر الأفكار المفهومة التي يعرفها الحالم جيداً. هذه الأفكار الأخيرة من مخلفات اليقظة (مخلفات النهار، كما تسمى فنيًا)؛ ولكن تبين أن الفكرة البارزة إن هي إلا رغبَة، من نوع تمجه النفس، رغبة غريبة على الحالم في يقظته وبالتالي فهو ينكرها في استغراب أو ازدراء، هذه الرغبة هي المنشئ الفعلي للحلم: فهي توفر الطاقة اللازمة لإنتاجه وتتخذ من مخلفات النهار مادةً لها؛ والحلم الذي ينشأ على ذلك النحو يمثل موقفاً فيه إشباع لتلك الرغبة، فالحلم إذن تحقيق للرغبة. وما كان لهذه العملية أن تتم ما لم تهيئ لها طبيعة حالة النوم، ذلك أن الشرط النفسي الأساسي للنوم هو تركيز الذات في رغبة النوم وانسحاب الطاقة النفسية من جميع مشاغل الحياة؛ وحيث أنه في نفس الوقت تغلق جميع المنافذ المؤدية إلى الحركة، كان بوسع الذات أيضاً أن تقلل قدر المنصرف من الطاقة التي تقوم بالكبت في أوقات أخرى. يستفيد الدافع اللاشعوري من ذلك التراخي الليلي للكبت في أن يجد السبيل إلى الشعور بواسطة الحلم. على أن ما تبذله الذات من مقاومة كابتة لا تتلاشى في حالة النوم ولكنها تقل فقط. ويبقى جزء منها في هيئة "رقابة على الأحلام" تمنع الدافع اللاشعوري من التعبير عن نفسه في الأشكال التي من شأنه أن يظهر بها لولا ذلك. يترتّب على صرامة الرقابة على الأحلام، أن تضطر أفكار الحلم الكامنة إلى أن تخضع للتغيير والتخفيف إخفاءً للمعنى المحظور الذي ينطوي عليه الحلم، وذلك ما يفسر تشوه الأحلام، الذي إليه ترجع أبرز خاصية في ظاهر الحلم. يحق لنا إذن أن نقرر أن كل حلم إنما هو تحقيق (مقنع) لرغبة (مكبوتة). وهكذا نتبين أن الأحلام تتكون كأي عرض عصابي: فهي محاولات توفيق بين مطالب دافع مكبوت وبين مقاومة تبذلها قوة الرقابة في الذات. وحيث أن لهما أصلاً واحداً، كان كلاهما غير مفهوم ومفتقراً إلى تأويل.

ليس من العسير اكتشاف وظيفة الحلم العامة، فهو يهدف عن طريق التخفيف إلى درء المنبهات الخارجية أو الداخلية التي قد تؤدي إلى إيقاظ النائم، وبذلك تحمي النوم من أي انقطاع. ويكون درء المنبهات الخارجية بإعطائها معنى جديداً وإدماجها في موقف لاضير منه؛ أما المنبهات الداخلية الناشئة من ضغط

الغرائز فيترك لها النائم الحرية ويسمح لها أن تجد إشباعاً في تكوين الأحلام، مادامت أفكار الحلم الكامنة خاضعة لحكم الرقابة. ولكن إن همَّت بالانطلاق وأصبح معنى الحلم أوضح من اللازم، قطع النائم حلمه واستيقظ في رعب. (هذه الفئة من الأحلام تسمى بأحلام القلق). ويلحق وظيفة الحلم إخفاق مماثل إن أصبح المنبه الخارجي أقوى من أن يدرأ. (وتلك فئة الأحلام الموقظة). وقد أطلق اسم إنتاج الأحلام على العملية التي تحوِّل بمعونة الرقيب الأفكار الكامنة إلى مضمون الحلم الظاهري، وهي عبارة عن معالجة فريدة لمادة الفكر قبل اللاشعورية، بحيث تتكثف عناصرها ويزاح تأكيدها النفسي وتترجم بأسرها إلى صور بصرية أو تُشخص، ثم تحبك بعملية إنتاج ثانوي خادعة. إنتاج الأحلام مثل رائع للعمليات التي تجري في الطبقات اللاشعورية العميقة من النفس، تلك العمليات التي تختلف اختلافاً كبيراً عن عمليات الفكر السوّية المألوفة. وهي تكشف فضلاً عن ذلك عن عدّة خصائص قديمة، مثل استخدام الرمزية (وهي في هذه الحالة ذات صفة جنسية غالبة) التي أمكن منذ ذلك الحين اكتشافها في غير ذلك من مجالات النشاط النفسي.

بينا أن الدافع اللاشعوري الذي يسبب الحلم يتصل بجزء من مخلفات النهار، وباهتمام لاينفذ بعالم اليقظة؛ وهذا يكسب الحلم الذي يأتي على ذلك النحو قيمة مزدوجة لعملية التحليل. حقاً إن الحلم عندما يحلل يتكشف على أنه تحقيق لرغبة مكبوتة، ذلك من ناحية، ولكن الحلم من ناحية أخرى، استمرار لنشاط قبل شعوري جرى في النهار السابق ويحتوي على مادة ما، سواء كان معبِّراً عن عزم، أو تحذير، أو تأمل، أو كان مرة أخرى معبراً عن تحقيق رغبة ما، فالتحليل يستغل الحلم في ناحيتين، أي كوسيلة للوقوف على عمليات المريض الشعورية واللاشعورية على حدّ سواء، ويفيد فضلاً عن ذلك من أن الأمور المنسية من الطفولة قد تظهر في الأحلام. وهكذا، يحدث أن يقضي تأويل الأحلام إلى حدّ كبير على النسيان الطفلي. ومن هنا كانت الأحلام تؤدي جزءاً من المهمة التي كانت من قبل من خصوص التنويم. إلا أنني، مع ذلك، لم أقرر قط ما نسب إلي من أن تأويل الأحلام يبين أن لجميعها مضموناً جنسياً أو أنها جميعاً صادرة عن قوى دافعة جنسية، فمن اليسير أن نتبين أن الجوع، أو

العطش، أو الحاجة إلى الإفراز، قد تنتج أحلام إشباع شأن أي دافع مكبوت، جنسي أو أناني، ولنا في حالة صغار الأطفال اختبار طيب لصحة نظريتنا في الأحلام، إذ لا تكون الأجهزة النفسية المتعددة قد انقسمت فيما بينها الانقسام الحاسم، ولا يكون الكبت قد تأصل، ولذلك غالباً ماتعرض لنا أحلام ليست سوى إشباع غير مقنع لدوافع تخلفت عن اليقظة. وبالمثل، قد يحلم الراشدون، تحت تأثير الحاجات الملحة، أحلاماً من ذلك الصنف [1] .

وكما أفاد التحليل النفسي من تأويل الأحلام، أفاد أيضاً من دراسة فلتات اللسان والهفوات المتعددة ــ أو كما تسمى الأفعال العرضية ــ التي يقع فيها الناس. درست هذا الموضوع في سلسلة من الرسائل نشرت لأول مرة سنة 1904 في شكل كتاب بعنوان «سيكوباثولوجية الحياة اليومية». في هذا البحث الذائع، برهنت على أن هذه الظواهر ليست اتفاقية، وأنها تتطلب أكثر من مجرد التفسيرات الفسيولوجية، وأن لها معنى وتقبل التأويل، وأن بوسع المرء أن يستنتج منها وجود دوافع ونوايا محجوزة أو مكبوتة. ولكن ليست الأهمية الكبرى لتأويل الأحلام ولهذه الدراسة الأخيرة في العون الذي تقدمه لعملية التحليل، ولكن في أمور أخرى، ذلك أن التحليل النفسي لم يكن له شأن من قبل إلا بعلاج ظواهر مرضية، لابد له كي يفسرها من التورط، كثيراً من الأحيان، في وضع فروض شاملة شمولاً لايتناسب مع أهمية المادة المدروسة فعلاً. ولكن، عندما وصل إلى الأحلام، لم يعد بصدد عرض مرضي، بل بصدد إحدى ظواهر الحياة النفسية السوية التي قد تعرض لأي شخص سليم. إن كان قد تبين أن الأحلام تتكون على نحو تكوّن الأعراض، وإن تطلب تفسيرها نفس الفروض ــ كبت الدوافع، عملية الإبدال، عملية توفيق، تقسيم الشعورواللاشعور إلى عديد من الأجهزة النفسية ــ فلم يعد التحليل النفسي علماً ثانوياً في مجال علم النفس المرضي، بل أصبح

---

1 ـ (مذكرة إضافية، 1935) حيث أن عملية إنتاج الحلم كثيراً ما تخفق، أمكن أن يتصف الحلم بأنه محاولة لتحقيق رغبة ما. ولا يزال تعريف أرسطو القديم للحلم بأنه حياة عقلية أثناء النوم محتفظاً بصحته. إذن كان ثمة داع أن اتخذت عنواناً لكتابي تأويل الأحلام بدلا من الحلم.

بالأحرى أساساً لعلم جديد بالنفس أكثر عمقاً، علم لاغنى عنه أيضاً في فهم الحياة السوية، ويمكن أن تصدق مسلَّماته وكشوفه على مجالات أخرى من الحياة النفسية، وبذلك اتسع مجاله فبلغ ميادين قصية ذات أهمية شاملة.

فرويد : حياتي والتحليل النفسي
ترجمة : م. زيور. ع المليجي
دار المعارف مصر
ص ص 51 ـ 55.

تفسير الأحلام

إن بحث الحالات السوية المستقرة التي تكون فيها حدود الأنا مؤمنة صامدة حيال الهو بواسطة المقاومات (الشحنات المضادة) ــ وحيث لا يتمايز الأنا الأعلى عن الأنا لأنهما يعملان معا في انسجام ــ إن بحثا كهذا لايعلمنا الكثير، ولا يفيدنا إلا في حالات الصراع والعصيان التي تحدث عندما تتاح لمحتوى الهو اللاشعوري فرصة للتوغل داخل الأنا والشعور، ويكافح الأنا من جديد لحماية نفسه من هذا الغزو. في هذه الأحوال فحسب، يمكننا أن نقوم بمشاهدات تدعم أو تصحح آراءنا في الشريكين (الأنا والهو). والنوم حالة من هذا النوع، لذلك كان النشاط النفسي الذي يبتدئ أثناءه في صورة الأحلام، أنسب موضوع للدرس. وبهذه الطريقة أيضا، نتحاشى الاتهام الذي يوجه إلينا كثيرا ــ بأننا نبني الحياة النفسية السوية وفقا للنتائج المرضية ــ إذ أن الحلم ظاهرة شائعة في حياة الأسوياء، مهما تمايزت خصائصه عن ظواهر حياتنا اليقظة ؛ وكلنا نعرف أن الحلم قد يكون مختلطا مستغلقا، بل وقد يكون خلوا من المعنى، وقد تناقض مضموناته أحيانا كل مانعرفه عن الواقع، وأننا نسلك فيه سلوك المجانين، لأننا ــ ونحن نحلم ــ نضفي صفة الواقع الموضوعي على مضمونات الحلم.

ويمكننا أن نتوصل إلى فهم الحلم (أو «تفسيره») إذا افترضنا أن ماتذكره منه عند اليقظة ليس عملية الحلم الحقيقة، بل هو واجهة تستتر وراءها هذه العملية. ذلك تمييزنا بين المضمون الظاهر للحلم، وأفكار الحلم الكامنة. ونسمي العملية

التي تحول الأخيرة إلى الأولى صياغة الحلم. وتقدم لنا دراسة صياغة الحلم مثالا ممتازا عن النحو الذي تفرض به مواد اللاشعور في الهو ـ أصيلة كانت أومكبوتة ـ نفسها على الأنا، فتصبح قبلشعورية، وتعاني بسبب مقاومة الأنا تلك التغيرات التي نسميها تشويه الحلم. وما من سمة في الحلم إلا أمكن تفسيرها على هذا النمط.

والأفضل أن نبدأ بملاحظة أن ثمة طريقين لتكون الحلم : فإما أن يكون لحافز غريزي مقموع عادة (رغبة لاشعورية) من القوة مايكفي للتأثير في الأنا أثناء النوم، أو أن يتسنى لميل مستبعد من حياة اليقظة، أي لسلسلة من الأفكار القبلشعورية ـ بكل ما يتصل بها من حوافز متصارعة ـ أن تزداد في النوم قوة بانضمام عنصر لاشعوري إليها. وهكذا يصدر عدد من الأحلام عن الهو وعدد آخر من الأنا، وتستوي الحالتان في طريقة تكوين الأحلام فيهما، وكذلك في شرطهما الدينامي. ويعطل الأنا وظائفه مؤقتا ويرتد إلى حالة سابقة تفصح عن حقيقة نشأته من الهو. ويتم هذا دائما بأن يقطع (الأنا) علاقاته بالعالم الخارجي، ويسحب شحناته من أعضاء الحس. فيمكن أن نقول بحق إن ثمة دافعا ـ هو دافع النوم ـ ينبعث عند الميلاد، ويهدف إلى معاودة الحياة داخل الرحم، فالنوم عود من هذا النوع إلى رحم الأم. ولما كان الأنا اليقظان يسيطر على الحركة، فإن هذه الوظيفة تتعطل في حالة النوم، ومن ثمة تنتفي الحاجة إلى جانب كبير من ضروب الكف المفروضة على الهو اللاشعوري. وسحب هذه الشحنات المضادة أو إنقاصها يتيح للهو قسطا غير ضار من الحرية. والأدلة على دور الهو اللاشعوري في تكوين الحلم كثيرة مقنعة :

أ ـ فذاكرة الحلم أشمل من الذاكرة في حالة اليقظة، فالأحلام تعيد ذكريات نسيها الحالم وليست في متناوله عند يقظته.

ب ـ يستخدم الحلم عددا كبيرا من الرموز اللغوية التي لايعرف الحالم معناها في أغلب الأحيان. بيد أننا نستطيع ـ بفضل خبرتنا ـ التحقق من معناها. ويبدو أنها صادرة عن المراحل المبكرة لتطور اللغة.

ج ـ غالبا ماتستعيد ذاكرة الحلم انطباعات عن طفولة الحالم المبكرة نستطيع الجزم بأنها قد نسيت، بل إنها أصبحت لاشعورية بفعل الكبت، وهو مايفسر العون الذي لاغنى عنه، والذي تزودنا به الأحلام عندما نحاول أن نستنبط العهد الأول من حياة الحالم أثناء العلاج التحليلي للأمراض العصابية.

د ـ علاوة على هذا، يفصح الحلم عن مضمونات لايمكن أن يكون مصدرها الحياة الناضجة، ولاعهد طفولة الحالم المنسي. ويتعين علينا أن نعتبر هذه المضمونات جزءا من التراث القديم الذي آل إلى الطفل من خبرة الأسلاف، والذي يجلبه معه إلى العالم قبل أية خبرة معينة. ونجد مايوازي هذه المواد الخاصة بالنشوء النوعي في أقدم أساطير الإنسان، وفي العادات المتبقية، فالحلم يمدنا إذن بمصدر لايستهان به لما قبل التاريخ الإنساني.

وما يجعل للحلم في نظرنا قيمة لاتقدر، إظهاره النحو الذي تغزو به المواد اللاشعورية الأنا، أي أن الأفكار القبلشعورية التي تجد فيها (المواد اللاشعورية) تعبيرا عن نفسها تعامل ـ في عملية صياغة الحلم ـ كما لو كانت أقساما لاشعورية من الهو. أما في الطريقة الأخرى لتكوين الحلم، فإن الأفكار القبلشعورية التي تعززت بدافع غريزي لاشعوري تعود إلى حالة اللاشعور. وبهذه الطريقة فقط يمكننا أن نكتشف قوانين ما يحدث في اللاشعور، وأوجه الخلاف بينها وبين القواعد المألوفة لنا في التفكير اليقظ، فصياغة الحلم إذن هي، في جوهرها، حالة من حالات المعالجة اللاشعورية للعمليات الفكرية القبلشعورية. ويمكن التشبيه بذلك من التاريخ : يحكم الفاتحون الغزاة بلدا مهزوما بحسب شريعتهم الخاصة، لا بحسب الشريعة القائمة به سلفا. ولكن لاشك أن نتيجة صياغة الحلم هي التوفيق بين الأضداد، فإن تنظيم الأنا لم يشل بعد تماما، فيمكن تبين تأثير تنظيم الأنا الذي لم يشل بعد في التحريف المفروض على المادة اللاشعورية، وفيما يكون غالبا محاولة فاشلة لإعطاء النتيجة صورة يقبلهاالأنا (المعالجة الثانوية). وفي تشبيهنا السالف، يكون ذلك تعبيرا عن مقاومة المغلوبين المستمرة.

وقوانين ما يحدث في اللاشعور، والتي تتكشف على هذا النحو، ملفتة للنظر وكافية لتفسير معظم مايبدو لنا غريبا في الحلم. هناك قبل كل شيء نزوع أخاذ إلى التكثيف، أي ميل إلى تكوين وحدات جديدة من عناصر يتعين علينا في تفكير اليقظة أن نميز بينها. ونتيجة لهذا، يمكن غالبا أن يمثل العنصر الواحد من عناصر الحلم الظاهر عددا من أفكار الحلم الكامنة، كما لو كانت تلميحا يشير إليها جميعا، وهو بوجه عام مختصر اختصارا فريدا بالقياس إلى المادة الغنية التي صدر عنها. وهناك خاصة أخرى للحلم، متصلة إلى حد ما بالخاصة السابقة، هي سهولة نقل الشحنات النفسية من عنصر إلى آخر (الشحن)، بحيث نجد أن عنصرا من عناصر الحلم الظاهر بدا وكأنه أوضح العناصر، ومن ثمة أهمها، بينما كان ثانويا بالنسبة لأفكار الحلم. وعلى العكس من ذلك، فإن العناصر الجوهرية من أفكار الحلم في الحلم الظاهر تتمثل في تلميحات تافهة. أضف إلى هذا أن صياغة الحلم تكتفي ـ عادة ـ بأتفه علاقة بين عنصرين، لكي يحل أحدهما محل الآخر في أية حالة أخرى. ويمكن أن نتصور بسهولة كيف تعمل حيلتا التكثيف والنقل هاتان على زيادة صعوبة تفسير الحلم، والكشف عن العلاقات بين الحلم الظاهر وأفكار الحلم الكامنة. ومن وجود هاتين النزعتين نحو التكثيف والنقل، تستنتج نظريتنا : إن الطاقة ـ في الهو اللاشعوري ـ تتمتع بقسط أوفر من حرية الحركة، وإن الهو يتم فوق كل شيء بتفريغ كميات التهيج[1]. وتستخدم نظريتنا هاتين الخاصتين في تحديد سمات العمليات الأولية التي نسبناها إلى الهو.

وقد تعلمنا ـ من دراسة صياغة الحلم ـ خصائص كثيرة أخرى هامة، بقدر ما هي ملفتة، للعمليات التي تجري في اللاشعور. ولكن لن نستطيع هنا أن نذكر منها إلا القليل، فقواعد المنطق القاطعة لاقيمة لها في اللاشعور، بل يمكن القول بأنه مملكة اللامنطق، فالحوافز ذات الأهداف المتعارضة توجد جنبا إلى جنب في اللاشعور، دون أن تقوم أدنى حاجة إلى التوفيق بينها، ولايقوم بينها أحيانا أي

---

1 ـ مثال هذه قصة ضابط الصف الذي يقبل ـ صامتا ـ تقريعا عنيفا من رئيسه ولكن غضبه يجد له منفذا في أول «نفر» بريئ يقابله صدفة.

تأثير متبادل. أما إذا وجد هذا التأثير، فقد لايتخذ أي قرار، بل يأتي توفيقا سخيفا، لأنه يتضمن عناصر متعارضة. وبالمثل، لاتظل الأضداد منفصلة الواحد منها عن الآخر، بل تعالج كما لو كانت شيئا واحدا بحيث يمكن لأي عنصر في الحلم الظاهر أن يدل على نقيضه تماما. وقد تنبه بعض اللغويين إلى أن هذا يصدق بالمثل على أقدم اللغات، وأن الأضداد مثل : قوي وضعيف، منير ومظلم، مرتفع ومنخفض، كان يعبر عنها في الأصل بمصدر واحد، إلى أن استخدم اشتقاقان مختلفان للكلمة الأصلية للتمييز بين معنيين. ويبدو أن آثار هذا المعنى البدائي المزدوج بقيت حتى في اللغات التي وصلت إلى مرتبة عليا في التطور كاللغة اللاتينية، كما نجد في استخدام altus ومعناها (مرتفع ومنخفض)، acer (مقدس ودنس)، وغيرهما.

فرويد : الموجز في التحليل النفسي
ترجمة : سامي محمود علي وعبد السلام الفقاس
دار المعارف ـ القاهرة، ص : 35 ـ 39.

تطور نظرية الدوافع

في عقدة أوديب، كان الليبيدو متعلقا بصورة الوالدين، ولكن كان، ثمة قبل ذلك، فترة لم يكن فيها مثل هذه الموضوعات. أدت هذه الحقيقة إلى فكرة (ذات أهمية جوهرية لنظرية الليبيدو) عن حالة يملأ فيها ليبيدو المرء ذاته هو ويتخذها موضوعا له، هذه الحالة يمكن تسمتيها النرجسية أو حب الذات. ولو تأملنا لحظة، لتبين لنا أن هذه الحالة لاتتلاشى أبدا تلاشيا تاما، إذ تبقى «أنا» المرء طوال حياته المستودع الأكبر لليبيدو، منه تصدر شحن الموضوعات ؛ وإليه يمكن أن يرتد الليبيدو عن الموضوعات. وهكذا، فاليبيدو النرجسي دائم التحول إلى ليبيدوموضوعي، وبالعكس. وثمة مثال رائع يصور لنا إلى أي حد يمكن أن يذهب هذا التحول، مثال الحب، جنسيا كان أو عذريا، إذ يتضمن تضحية بالذات. وبينما كنا حتى ذلك الحين ـ إذ ننظر في عملية الكبت ـ نحصر الانتباه فيما هو مكبوت فحسب، أمكن بفضل هذه الأفكار أن نكون فكرة أصح عن القوى

الكابتة. «كنا نذهب فيما مضى إلى أن الكبت يحدث بفعل دوافع المحافظة على الذات التي تعمل داخل «الأنا» (دوافع «الأنا»)، وأن الغرض منه مقاومة الدوافع الليبيدية، أما وقد تبين الآن أن دوافع المحافظة على الذات هي أيضا من طبيعة ليبيدية، وأنها ليبيدو نرجسي، اعتبرت عملية الكبت عملية تجري في نطاق الليبيدو نفسه؛ وحيث إن الليبيدو النرجسي يعارض الليبيدو الموضوعي، فإن المحافظة على الذات تقتضي مناهضة مطالب الحب الموضوعي، أي مطالب الجنسية بالمعنى الضيق.

ليس لعلم النفس حاجة أشد من حاجته إلى نظرية مكينة في الدوافع يمكن على أساسها أن نمضي في البناء. ولكن شيئا من ذلك لا وجود له، مما اضطر التحليل النفسي إلى بذل الجهود، محاولا الوصول إلى مثل هذه النظرية : بدأ بتصوير تباين بين دوافع «الأنا» (دافع المحافظة على الذات، كالجوع)، والدوافع الليبيدية (كالحب)، ولكنه عدل عنه فيما بعد إلى تباين جديد بين الليبيدو النرجسي والليبيدو الموضوعي. ولم يكن ذلك طبعا فصل المقال في الموضوع، إذ بدا يستحيل، لاعتبارات بيولوجية، أن نقنع بافتراض وجود فئة واحدة من الدوافع.

وفي المؤلفات التي تمت في الأعوام التالية (مافوق مبدأ اللذة، نفسية الجماعة وتحليل الأنا، الأنا والهو)، أطلقت العنان للميل إلى التفلسف الذي كبحته زمنا طويلا، وأعملت فكري في حل جديد لمشكلة الدوافع، مزجت دافعي المحافظة على الذات والمحافظة على الجنس في فكرة إيروس[1] ، وجعلت قبالتها دافع الموت أو الهدم الذي يعمل في صمت. والدافع يعتبر بوجه عام ضربا من المرونة في الكائنات الحية، نزوعا إلى بعث موقف كان موجودا من قبل ثم اضطرب نتيجة

1 - إله الحب واللهو في الأساطير اليونانية القديمة.

عامل خارجي. هذه الخاصية المحافظة للدوافع تتمثل في ظواهر (إجبار التكرار)، فالصورة التي تعرضها الحياة علينا تنتج عن عمل إيروس ودوافع الموت متعاونين ومتعارضين.

فرويد : حياتي والتحليل النفسي
ترجمة : مصطفى زيور والمليجي
القاهرة ـ دار المعارف
(ط ـ 2) 1967 ص 65 ـ 67.

الحيـــاة الجنسـيـة

اهتديت إذن إلى أن الوظيفة الجنسية موجودة منذ بدء حياة الفرد، برغم أنها تكون في بادئ الأمر ممتزجة بالوظائف الحيوية الأخرى، فلا تستقل عنها إلا فيما بعد، ولابد لها أن تمر خلال عملية نمو طويلة معقدة، قبل أن تصير إلى ما نعرفه لدى الراشد من حياة جنسية سوية، فهي تظهر أول ما تظهر نشاطاً لمجموعة بأسرها من المركبات الغريزية.[1] وهذه المركبات الغريزية تعتمد على مناطق الجسم الشهوانية ! يبدو بعضها أزواجاً من الدوافع المتعارضة (كالسادية والمازوشية أو ميل المرء أن يشاهد ويشاهد)، كل منها (من أزواج الدوافع) يعمل مستقلا عن الغرائز الأخرى في بحثه عن اللذة، ويجد موضوعه أكثر ما يجد في جسم المرء ذاته. وعليه فهي أولاً غير متركزة وتغلب عليها الشهوانية الذاتية، ثم تشرع بعد ذلك في التآلف، فتبلغ أول مراحل التنظيم تحت سيطرة المركبات الفمية، ويعقب ذلك مرحلة سادية شرجية، ولا تأخذ الأعضاء التناسلية المقام الأول وتبدأ الوظيفة الجنسية تخدم أغراض النسل، إلا بعد بلوغ المرحلة الثالثة. ويحدث، في سياق النمو، أن تنحى بعض عناصر المركبات الغريزية نظراً لقصورها في خدمة الغرض النهائي (التناسل)، أو تستخدم في أغراض أخرى، في حين يتحول البعض الآخر عن أهدافه ليندمج في الوظيفة التناسلية. وقد أطلقت

1 ـ يقصد بالمركب الغريزي جزء يكون مع غيره من الأجزاء غريزة بعينها. (المترجم)

اسم الليبيدو على طاقة الغرائز الجنسية دون غيرها، ثم لم يسعني إلا أن أسلم بأن الليبيدو لا يمضي دائما بذلك اليسر في مجرى نموه المرسوم، ذلك أن الليبيدو قد يثبت عند بعض المواضع من مجرى نموه، إما عند قوة زائدة في بعض المركبات، وإما عن خبرات انطوت على إشباع سابق لأوانه، فإن حدث بعد ذلك كبت، عاد الليبيدو أدراجه إلى هذه المواضع (أطلق على هذه العملية الارتداد)، ومن هذه (المواضع) تنبجس الطاقة في شكل أعراض. واتضح بعد ذلك أن اختيار نوع العصاب، أي الشكل الذي يتخذه المرض فيما بعد، رهن بالموضوع الذي حدث عنده التثبيت.

إن عملية الوصول إلى موضوع للحب، تلك العملية التي تلعب دوراً هاماً في الحياة النفسية، تتمشى مع تكون الليبيدو، فبعد مرحلة الشهوانية الذاتية، يكون أول موضوع للحب لدى الجنسين هو الأم، ويرجح أن الطفل لا يميز في بادئ الأمر ثدي أمه من جسده هو. وبعد ذلك، في السنوات الأولى أيضاً من الطفولة، تتكون العلاقة المعروفة بعقدة أوديب: فيركز الأولاد رغباتهم الجنسية في الأم وتتكون لديهم دوافع عدوانية ضد الأب بوصفه غريماً، وتتخذ البنات اتجاهاً مقابلاً [2]. إن جميع أشكال عقدة أوديب ومشتقاتها ذات أهمية كبيرة، وبخاصة أن الازدواج الفطرى في التكوين الجنسي لدى الإنسان يظهر أثره، فيضاعف في عدد الميول التي تنشط في آن واحد. ويبقى الأطفال ردحاً من الزمن قبل أن يفطنوا إلى ما بين الجنسين من فروق، وفي خلال فترة الاستطلاع الجنسي هذه، يبتدعون نظريات جنسية خاصة بهم، وهي ـ ما دام نموهم الجسمي لم يكتمل ـ نظريات يمتزج فيها الصواب بالخطأ، وتعجز عن حل ألغاز الحياة الجنسية (لغز أبي الهول ـ مسألة من أين يأتي الأطفال). نرى من ذلك أن أول موضوع

---

2 ـ ملاحظة إضافية (سنة1945) : استمدت المعلومات عن الجنسية الطفلية من دراسة الرجال، وكانت النظرية المستنتجة منها خاصة بالذكور من الأطفال. وكان من الطبيعي أن نتوقع وجود تقابل تام بين الجنسين، ولكن تبين خطأ ما توقعناه، فقد كشفت البحوث والتأملات التالية عن فروق جوهرية بين النمو الجنسي للذكور والإناث، فالموضوع الجنسي الأول للطفلة (شأنها شأن الطفل) هو أمها، ولابد للمرأة قبل أن تبلغ نهاية نموها السوي من أن تغير لاموضوعها الجنسي فحسب، بل والمنطقة التناسلية المسيطرة عندها. ومن هنا تنشأ صعوبات واحتمالات تعطيل لاوجود لها في حالة الرجال.

يتخيره الطفل يكون من المحارم. إن مرحلة النمو التي وصفتها تتم برمتها في وقت قصير، ذلك أن أبرز سمة في حياة الإنسان الجنسية هي كونها تأتي على جولتين، تفرق بينهما فترة من الزمن، فهي تبلغ أوج جولتها الأولى في السنة الرابعة أو الخامسة من عمر الطفل. ولكن لا يلبث هذا الازدهار المبكر للجنسية أن يعتريه الذبول، فتلك الحيوية التي يمتاز بها الدفاع الجنسي في باكورته تخمد تحت وطأة الكبت، ليعقب ذلك فترة كمون تدوم حتى البلوغ، وفي غضونها تنشأ مكونات مضادة هي لب الأخلاق والحياء والاشمئزاز[3] . يبدو أن الإنسان هو وحده من بين الكائنات الحية الذي ينبعث عنده النمو الجنسي على دفعتين، وربما كان ذلك هو السبب البيولوجي لما لديه من استعداد للعصاب. وعند البلوغ، تدب الحياة مرة أخرى في دوافع الطفل وعلاقاته التي سادت في السنوات الأولى، ومن بينها روابط عقدة أوديب الوجدانية، فالحياة الجنسية في البلوغ صراع بين دوافع السنوات الباكرة وتعطيلات فترة الكمون. وقبل ذلك، بينما الطفل في قمة نموه الجنسي الطفلي، يتم ضرب من التكوين التناسلي، تقوم فيه أعضاء التناسل الذكرية وحدها بدور، في حين لا تكون الأعضاء الأنثوية قد اكتشفت بعد. (أطلقت على هذه الفترة مرحلة سيطرة القضيب). وفي هذا الطور، لا يكون التمييز بين الجنسين قد صيغ بعد في عبارات (ذكر) و(أنثى) بل في عبارات "يمتلك قضيباً" أو "مخصي". وإن عقدة الخصاء التي تتكون حينذاك ذات أهمية عميقة في تكوين الخلق العصاب على حد سواء.

ولكي أوضح ذلك العرض المركز لاكتشافاتي في حياة الإنسان الجنسية، جمعت بين النتائج التي توصلت إليها على مر الأيام وضمنتها الطبعات المتتالية من كتابي «ثلاث مساهمات في نظرية الجنسية» على سبيل التصحيح أو التذييل. وآمل أن يكون هذا العرض قد يسَّرفهم توسعي في معنى الجنسية (التي أعيرت اهتماماً كبيراً وأثارت المعارضة الكبرى). وهذا التوسع ذو شقين. أولهما فصل

3- (ملحق 1945) فترة الكمون ظاهرة فسيولوجية، ومع ذلك فهي لاتسبب تعطيلا تاما للحياة الجنسية إلا في الأنظمة الاجتماعية التي جعلت قمع الجنسية الطفلية أحد أهدافها. وليس الحال كذلك لدى معظم الشعوب البدائية.

الجنسية عن الارتباط الضيق بالأعضاء التناسلية واعتبارها وظيفة جسمية أشمل من ذلك، غرضها الأول اللذة ولا تخدم الأغراض التناسلية إلا على نحو ثانوي،وثانيهما اعتبار الدوافع الجنسية متضمنة كل مشاعر الود والصداقة المحضة والتي جرى العرف على تسميتها بلفظ عام مبهم، هو المحبة. ولست أعتبر مع ذلك، أن في هذا التوسع في معنى الجنسية أمراً جديداً، بل تصحيحاً غرضه إزالة ما أحاط بفكرة الجنسية من حدود ضيقة انسقنا إلى وضعها انسياقاً.

وقد أتيح لنا، بفصل الجنسية عن أعضاء التناسل، أن نصل النشاط الجنسي للأطفال والشواذ بالنشاط الجنسي للراشدين الأسوياء. وكان النشاط الجنسي للأطفال حتى ذلك الحين، مجهولاً جهلا تاماً، أما النشاط الجنسي للشواذ فقد كان معروفاً، ولكنها المعرفة التي يشوبها التحقير ويعوزها التفهم. ولكن التحليل النفسي يعتبر الانحرافات، حتى أكثرها غرابة ونكراً، أموراً قابلة للتفسير بوصفها مظاهر المركبات الغريزية للجنسية، تلك المركبات التي تخلصت من سيادة الأعضاء التناسلية ومضت باحثة عن اللذة لحسابها الخاص، كما كانت تفعل في مطلع نمو الليبيدو في الطفولة. وأهم هذه الانحرافات، أي الجنسية المثلية، ليس انحرافاً بمعنى الكلمة، فيمكن إرجاعها إلى الازدواج الجنسي الجبلّي الذي يوجد لدى جميع أفراد الإنسان، وإلى الآثار المتخلفة عن المرحلة القضيبية. ويمكننا التحليل النفسي من أن نكشف لدى كل فرد أثراً ما لميل جنسي مثلي، فإن كنت وصفت الأطفال "بالشذوذ متعدد الأوجه"، فإنما كنت أستعمل تعبيرات شائعة، دون أن أقصد حكماً أخلاقياً، فالتحليل النفسي لا شأن له إطلاقاً بمثل تلك الأحكام المنصبة على القيم.

إن ثاني التوسعات المشار إليها في نظرية الجنسية يبرره ما كشف عنه التحليل النفسي من أن جميع دوافع الود كانت في الأصل ذات طابع جنسي كامل ولكنها عطلت عن متابعة هدفها أوأعليت. أما والغرائز الجنسية يمكن أن تتأثر وتغير اتجاهها على هذا النحو، فقد أمكن استغلالها في النشاط الثقافي من كل لون، ذلك النشاط الذي تسهم فيه الغرائز بأكبر نصيب.

إن كشوفي المستغربة في الجنسية لدى الأطفال، وصلت إليها في بادئ الأمر عن طريقة تحليل الراشدين. ولكن أمكن، فيها بعد (منذ حوالى سنة 1908 وما بعدها)، التحقق منها على أتم وأوفى وجه بالملاحظات المباشرة للأطفال. وإنه لمن اليسير حقاً أن يقتنع المرء بوجود نشاط جنسي مطرد لدى الأطفال حتى لا يسعه إلا أن يتساءل في دهشة : كيف استطاع الجنس البشري أن ينجح في إغفال الحقائق واعتناق تلك الأسطورة المستحبة، أسطورة لا جنسية الطفولة، طوال ذلك الزمن. هذا الأمر العجيب لا بدّ أنه راجع إلى النسيان الذي يخفي عن معظم الراشدين طفولتهم.

فرويد : حياتي والتحليل النفسي
ترجمة : م.زيور ع. المليجي
دار المعارف مصر ص ص 41 ـ 45

فرويد والعقلانية

لقد كان فرويد عقلانيا، ويقوم اهتمامه بفهم اللاشعور على أساس رغبته في السيطرة عليه وإخضاعه. أما يونغ، فهو من جهة أخرى، يحث على التراث الرومانسي المضاد للعقلانية، إنه شاك في العقل والذهن، واللاشعور الذي يمثل الجانب العقلاني هو عنده أعمق مصدر للحكمة، وللعلاج النفسي التحليلي عنده وظيفة مساعدة المريض على أن يلامس هذا المصدر الحكمة اللاعقلانية، والاستفادة من هذه الملامسة. واهتمام يونغ باللاشعور كان موضوع إعجاب الرومانسيين، أما فرويد فهو الممثل النقدي للعقلانيين. إنهما قد يتلاقيان في الطريق، لكنهما يتفرقان في طرق مختلفة، وكانت القطيعة بينهما أمرا محتوما.

ماهي نواة هذا الدين التحليلي النفسي، وما هي العقيدة التي انبثقت منها الطاقات لتأسيس ونشر الحركة؟.

أعتقد أن هذه العقيدة الرئيسية قد عبر عنها فرويد نفسه أيما تعبير واضح في كتابه «الأنا والهو» : إن تطور الأنا يتقدم من إدراك الغرائز إلى السيطرة عليها، ومن طاعتها إلى كبحها. والأنا الأعلى، وهو في جانب منه تكوين من رد الفعل

ضد العمليات الغريزية في الهو، يشارك كثيرا في هذا التحقيق. إنه هو الوسيلة التي يمكن استخدامها للانتصار على «الهو». إن فرويد يعبر هنا عن هدف ديني أخلاقي هو الانتصار على الهوى بالعقل. وهذا الهدف له جذوره في البروتستانتية، وفي فلسفة التنوير، وفي فلسفة سبينوزا وفي ديانة العقل، ولكنه اتخذ شكله الخاص في تصور فرويد. لقد كانت المحاولة إلى عهد فرويد تبدل للسيطرة على الآثار اللاعقلانية للإنسان عن طريق العقل بدون معرفتها، أو بالأحرى، بدون معرفة مصدرها الأعمق. أما فرويد، وهو يؤمن بأنه قد اكتشف هذه المصادر في الدوافع الليبيدية والميكانيزمات المعقدة لكبتها وتصعيدها وتشكلها المرضي...، فكان عليه أن يؤمن بأنه الآن ـــ ولأول مرة ـــ يمكن أن يتحقق الحلم السحيق القديم للإنسان في السيطرة على ذاته وتحقيق العقلانية».

إذا أدخلنا في اعتبارنا أن هدف حركة التحليل النفسي هو مساعدة الإنسان على السيطرة على أهدافه اللاعقلانية بالعقل، فإن إساءة استخدام التحليل النفسي يعني هزيمة مأسوية لأمل فرويد (...)، والأكثر مأسوية هو أن العقل، رب القرن التاسع عشر، الذي من أجل تحققه في الإنسان كرست جهود، قد فقد المعركة الكبرى بين 1919 ـــ 1939. إن الحرب العالمية الأولى وانتصار النازية والستالينية وبداية الحرب العالمية الثانية هي محطات عديدة تشير إلى هزيمة العقل، والعقلانية. لقد كان على فرويد، الزعيم المعتز بالحركة التي هدفت إلى إنشاء عالم العقل أن يشهد حقبة من الجنون الاجتماعي المتزايد.

لقد كان فرويد آخر الممثلين الكبار للعقلانية، وكان مصيره المأسوي هو أن ينهي حياته عندما كانت هذه العقلانية تنال هزيمتها على يد أشد القوى لاعقلانية، هاته التي شاهدها الغرب منذ زمن محاكمات الساحرات (...).

فعلى حين أن فرويد يمثل ذروة العقلانية، فإنه قد وجه في الوقت نفسه ضربة قاتلة للعقلانية، فهو بإظهاره أن مصادر تصرفات الناس قائمة في اللاشعور، في عمق لاينكشف معظمه للعين الفاحصة إطلاقا، وأن أفكار الناس المدركة لاتتحكم في سلوكهم إلا بدرجة ضئيلة، فإنه يكون قد قوض الصورة العقلانية التقليدية القائلة بأن عقل الإنسان قد ساد دون قيد أو تحد. وفي هذا المضمار، في

إطار رؤية مقدرة قوى «العالم التحتي»، كان فرويد وريث الرومانسية، وكان يحاول أن ينفذ إلى مجال اللاعقلاني. إذن، يمكن وصف وضع فرويد التاريخي بأنه خلق مركبا بين القوتين المتناقضتين اللتين سادتا التفكير الغربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر : العقلانية والرومانسية.

ايريك فروم : رسالة فرويد، ترجمة م.ع مجاهد 163 (بيروت)

جاك لاكان بين التحليل النفسي والبنيوية

لم يُتَحْ لـ «جاك لاكان»، الذي ولد مع ميلاد القرن (1901 ـ 1981)، أن يرفض مراسيم الاحتفاء والتمجيد لأنها لم تعرض عليه قط، فما يثير الانتباه هو أن هذا الرجل كان دوماً عرضة للمنازعة والمشادة، وذلك في بلد يكنّ الناس فيه الاحترام للأشخاص لتقدم أعمارهم وكثرة أمجادهم، فقد تجاهلته الأكاديميات، وأهملته وسائل الإعلام ؛ وعندما كان في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، عهد إليه بمنصب متواضع ؛ أما في الجمعية العالمية للتحليل النفسي، فقد كان من المغضوب عليهم. ومن غريب المفارقات أنه، بالرغم من كل هذا، لم يكن ممن حلت بهم اللعنة بالفعل : فبعدما كان هو السبب في حدوث انقسامين عند أصحاب التحليل النفسي في فرنسا (1953 ـ 1963)، أقام المدرسة الفرويدية سنة 1964، تلك المؤسسة التي عرفت ازدهاراً كبيراً؛ وظل تعليمه الذي كان يعطى على شكل مناظرات أسبوعية لمدة طويلة، ظل يتمتع، منذ مايقرب من الثلاثين سنة، بحضور جمهور واسع لا يضاهى. وقد عرف هذا الجمهور اتساعاً أكبر عند ظهور مجموعة مقالاته كتابات 1966. وقد كان يقول عن نفسه بأنه رجل عصامي أثري بفضل التحليل النفسي. وهكذا، فقد استطاع أن يقهر الصعوبات بقوة وصرامة مكنتاه من أن يحتل مكانة مرموقة بين الإنتلجنسيا الفرنسية، فنجح اليوم في أن يقرن اسمه باسم (فرويد) لدى عدد متزايد من الناس.

لم يكن هدف لاكان أن يعيد اكتشاف التحليل النفسي من جديد، بل إنه، على العكس من ذلك، أقام تعليمه في البداية تحت شعار «العودة إلى فرويد» ؛

واكتفى بأن يتساءل : ماهي الشروط التي يكون فيها قيام التحليل النفسي ممكناً؟ فأجاب : الشرط اللازم والكافي لإمكانية التحليل النفسي هو أن يشكل اللاشعور بنية مثل اللغة.

إن تحليل هذه الفرضية واستخلاص ماتنطوي عليه من نتائج قصوى هو مضمون التعليم الذي مارسه لاكان.

اللاشعور هنا هو اللاشعور الفرويدي، وتماثل بنيته مع ا للغة يظهر منذ كتابات فرويد الأولى، سواء في تأويل الأحلام، أو في السيكولوجية المرضية للحياة اليومية والفكرة النيرة. يقوم فرويد هنا بعملية استقصاء؛ والآليتان اللتان يعتبرهما أوليتين، أي التكثيف والنقل، لهما مماثلاتهما اللغوية في الاستعارة والكناية ؛ عندما تدرك هذه الحقيقة البديهية يصعب الاعتراض عليها. والأمر مماثل لهذا فيما يتعلق بهذه البديهة الأخرى التي تقول بأن التحليل النفسي لايؤثر على الأعراض ويفعل فعله فيها إلا بواسطة الكلام، لذا ينبغي أن نفترض بين الكلام والأعراض قاسماً مشتركاً، اللهم إن شئنا أن نلجأ في تفسير ذلك إلى التفكير السحري الذي لن يسعفنا في شيء. فإذا ما اعتقدنا بأن الليبيدو طاقة فعلية تتمتع بوجود واقعي، فسواء أقمنا مولدات لهذه الطاقة كما يفعل (وليام رايخ) أو سخرنا الجسد وطوّعناه، فإن ذلك يخرجنا عن التحليل النفسي ويبعدنا عنه.

فكيف يتمكن فرويد إذن، بطريقته في التداعي الحر ووسيلته في العلاج، من وضع اليد على العرض في وجوده الفعلي؟ ذلك هو السؤال المحوري الذي يمكننا من الحكم على أية نظرية في التحليل النفسي ومعرفة قيمتها.

ويعترض على هذا بأن فرويد لم يذهب قط إلى القول بأن اللاشعور يشكل بنية مثل اللغة غير أن هذا الاعتراض يصبح عديم الجدوى إذا ما كان في إمكاننا أن نثبت أن اكتشاف فرويد، إذا ما عرض بحيث يتضح كل مايلزم عنه، لايجد انسجامه المنطقي إلا بفضل هذه الفرضية. لقد بذل فرويد كل ما في وسعه ليرد التحليل النفسي إلى العلوم الطبيعية، بيد أن السيكولوجيا الماورائية التي أقامها لم تكن عملياً إلا تحليلاً للبنية الأساسية للغة، أي منطقاً للدال. وبالمثل، فإن مايزعم أنه محاولات «تطبيقية» في التحليل النفسي يتعلق في واقع الأمر بالتجربة

التحليلية؛ فـ «التوتم والتابو» مثلا يتناول بالدراسة وظيفة الأب في صيغة أسطورة . وبصفة عامة فليس هناك، في نظر لاكان، نظرية تخص اللاشعور في شكله الخام. هناك نظرية للممارسة التحليلية، والبنية التي نتبينها في هذه الممارسة تفترض بنية للاشعور. وقد فرضت هذه القضية نفسها على كل من اهتم، بكيفية جادة، بنظرية التحليل النفسي. وما يوضح ذلك كونهم أعطوا دائماً للمحلل مكانه داخل بنية اللاشعور.

مارس لاكان تعليماً نقدياً كان، في جانب كبير منه، تعليماً إبستملوجياً. وقد كان يرغم نفسه كل أسبوع أن يبرر، أمام الملأ، العمل الذي يمارسه. ولم تكن تصدر عنه أقوال تستنجد بالإيمان الأعمى وتستعين بفرض السلطة والضغط أو إثارة الحماس. لقد كان يُعنى بإيراد الأدلة ويقف عند الجزئيات ويعتمد البرهان العقلي في ميدان أصبح فيه الغموض شائعاً : وعند تقديمه لـ «كتاباته» رجع إلى عبارة اقتبسها من عصر الأنوار؛ وبالفعل فقد كان نقيض الصورة التي ارتسمت عنه.

يطبع تعليم لاكان سعي وراء التبسيط، ويشهد على ذلك اختزاله التدريجي لمصطلحات فرويد إلى أن تمكن في النهاية من وضع قواعد جبرية تبدو ملائمة عندما يصبح استخدامها متيسراً. فليس من قبيل التباهي والمفاخرة قوله بأن ركام الأدبيات التحليلية يدين له بأنه جعل منه «حديقة مغروسة على الطريقة الفرنسية».

هذا الخطاب يتفنن في استخدام جميع ما تجود به البلاغة والجناس إلى حد أن يجسد في صورته ذاتها الأطروحة التي يدافع عنها والتي تقول بأسبقية الدال المنطقي، ولكن، تقول أيضا بأسبقية الدال الشعري. والصعوبة التي تعترضنا في فهمه، مردها إلى التباين بين الصورة المنطقية الدقيقة لفكر أعاد تأسيس جميع الحدود والألفاظ التي يستعملها، والتي تتداخل مع بعضها، وبين أسلوب الاكتشاف المفاجئ المباغت الذي يتلون فيه ذلك الفكر ويتكثف؛ وهذا هو سبب تعدد المراجع التي يستعملها وتنوعها. ومجمل القول إننا بصدد إنتاج يظل معتماً غير شفاف بالنسبة لكل قارئ متعجل.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذه النظرية تتميز بسيولتها، مما يجعل من العسير إدراك النقطة التي بدأت عندها أو التي انتهت إليها : فهي تمتد من بداية سنوات الخمسينات وتستمر دون وضوح. وإذا ميزنا فيها بين مستويات، فقد لانحس بالانتقال من واحد إلى آخر. إنها تنتقل، دون انقطاع، من القول الجازم إلى العبارة المرنة من غير انفصام ولاتمزق. وإلى جانب هذا، تأتي الرسوم والقوانين والخطوط البيانية والصيغ الرياضية لتخدم هذا الانتقال وتعاضده. يعبر لاكان ذات النقطة جيئة وذهاباً، معطياً تباعاً، قراءات مغايرة، بل متضادة في بعض الأحيان.

كل هذا بهر الفكر الفرنسي، منذ عهد بعيد، وأخد بلب جزء منه، فأنقذ هذا الخطاب من مغبة السقوط في الاستعمال الدارج ومنعه من أن يصبح جارياً متداولاً، فيذيع بما لايسمح به الفهم. وحتى انتشار بعض أفكاره لم يتسم بكيفية مقبولة منطقيا، وهذا أمر لم يُلحظ بعد.

نجد في نهاية إحدى كتاباته سلسلة من الحروف التي دلني هو على معناها : «لقد شرعت في العمل متأخراً»، ذلك أن لاكان لايرى كبداية لتعليمه إلا سنة 1953، وبالضبط في التقرير الذي كتبه تحت عنوان : «وظيفة الكلام واللغة وميدانهما في التحليل النفسي. وهو يرمي بما سبق ضمن «مُقدمات» هذا التعليم.

كانت أعماله السابقة أساساً، أعمال طبيب عقلي. وقد توَّجها بأطروحته حول ذهان البارانويا (1932). وكانت نظريته الأولى في التحليل النفسي التي أقامها بعد الحرب «حول العلية النفسية» (1946)، تجعل من المستوى الخيالي البعد الذي يميز التجربة التحليلية ؛ غير أن كتابات أخرى، لم تعرف الظهور، تدل على مدى عنايته منذئذ بمنطق التفاعل بين الذوات. والمعلمان اللذان يعترف بأنه تعلم على يدهما هما (كليرامبو) الطبيب العقلي بمركز التمريض الخاص ومكتشف «الآلة الذهنية»، ثم «كوجيف» الذي تابع دروسه حول هيجل.

يرجع ظهور عبارة «اللاشعوريشكل بنية مثل اللغة» إلى سنة 1953، وبمناسبة أول انقسام عرفه أصحاب التحليل النفسي في فرنسا. وستظل هذه العبارة، إلى جانب التمييز الذي صاحبها بين المستويات الثلاثة : الواقعي، والرمزي والخيالي، ستظل تشك ل حجر الزاوية في تعليمه، هذا التعليم الذي ينقسم إلى الفترات الآتية :

1953 ـ 1963 : وهو يتخذ هنا صورة مناظرة تذهب إلى نصوص فرويد، تخصص كل سنة لمفهوم ولمؤلف أو مؤلفين لفرويد . وخلال هذه المدة، تأكد من فكرة بنية اللغة وتحقق من صلاحيتها وهدفها على مدى ما خلفته تجربة نصف قرن من التحليل، كما أقام مقولة المستوى الرمزي من حيث إنها مقولة أساسية، وأدخل لغة جبرية جديدة. وكل هذا يشكل ما يسميه لاكان: «أورغانون» يتدرج «وفق سلم تمهيدي لازمني فيه درجات، حتى يتمكن المستمعون من التأكد من متانة الدرج السابق».

س: تدعيماً للانقسام الثاني لأصحاب التحليل النفسي في فرنسا ولانتقال لاكان إلى المدرسة العليا للأساتذة، وبعد المفاهيم الأساسية الأربعة في التحليل النفسي، حلت عشر سنوات ستتبوأ فيها مصطلحاته مركز الصدارة، مثل الذات المتصدعة، والموضوع، الذي يسميه ألف الصغرى، والآخر الأكبر. وقد كانت المشكلات التي يطرحها الارتباط بين هذه المفاهيم تندرج ضمن الإشكالية السابقة أو تحل محلها.

منذ سنة 1974 : تناول الأسس التي يقوم عليها خطابه، وخصوصاً التقسيم الثلاثي: واقع، رمزي، خيالي (وهذا هو عنوان دروس سنة 1974 ـ 1975)، وأخذ يخوض في صياغة نوع من نظرية ما ورائية ذات بعد دلالي محض، حيث تذبل المعاني المألوفة للتحليل النفسي، في حين أن «العقدة البرومية» تقوم هنا بوظيفة محورية. وفي ذلك الوقت، أصبح لاكان يتحدث عن تجربته بلغة مغرقة في البساطة وبعبارات جازمة. وأخيراً، فإن الواقع النفسي هو الذي أصبح يحتل، من بين الأقسام الثلاثة، مكان الصدارة.

وهكذا يبدو أن هذا الخطاب نماوفق منطق صارم، منطق أخذ يتحكم ويعمل منذ البداية بحيث يبدو أنه نقل بنيته الأساسية، التي كانت منذ البدء، إلى الصورة التاريخية. وليس في استطاعتنا الآن القول بأن المجهودات التي يبذلها لاكان مؤخراً لإقحام «دال جديد» سيحالفها النجاح. بيد أن تعثر النظرية قد يكون مفيداً لنموّها.

من مرحلة المرآة إلى الآخر الأكبر :

يقول لاكان : «ولجت باب التحليل النفسي بفضل مكنسة تدعى مرحلة المرآة». وبالفعل فقد كان هذا هو موضوع تدخله الأول كمحلل، أمام المؤتمر الدولي الرابع عشر الذي أقيم في مارينباد سنة 1936. وبالرغم من ذلك، فالأمر يتعلق هنا بجانب هو من اختصاص ملاحظة السلوك وتفسيره للسيكولوجيا الحيوانية وفيزيولوجيا الإنسان.

يتلخص الأمر في العناية المفرطة التي يوليها الطفل بين الشهر السادس والثامن عشر من عمره، لصورته في المرآة. وفي رأي لاكان أن أمر ذلك هو أن الطفل الذي يكون نموه الفزيولوجي غير مكتمل بعد، يكون شديد الحزن فينشرح فرحاً عندما يتعرف على نفسه في صورته في المرآة، تلك الصورة التي يسبق اكتمالها ما يشعر به من انفصال داخل عضويته؛ وهذه الصورة التي هي صورته، هي في الوقت ذاته صورة آخر، هي تحبسه وتقبض عليه، وهو ينطبق معها ويندمج فيها ويتقمصها. ومن هنا يستنتج لاكان بأن الاستلاب الخيالي مكون من مكونات الأنا، وأن نمو الأنا تصدعه اندماجات وتقمصات خيالية. يفسر هذا المبدأ العدوانية الغامضة التي يناصبها الإنسان للإنسان الذي يخلفه في مكانه، كما يفسر علاقته البارانووية بالموضوعات والطابع الهيستيري الذي تتصف به الرغبة عنده، تلك الرغبة التي تكون دوماً «رغبة في الآخر».

هذه الكيفية التي يلج بها لاكان باب التحليل النفسي ستجعله يتخذ، دفعة واحدة، الطريق المعارضة لتلك التي كان هارتمان وكريس ولوفنشتاين يودون رسمها للحركة التحليلية فيما بعد الحرب، فهؤلاء كانوا يفسرون التقسيم الثلاثي الثاني الذي وضعه فرويد بين «الأنا والأنا الأعلى والهو، وقد أقامه فرويد ابتداء من سنة 1920»، بحيث يجعلون من الأنا، المستوى المركزي والوظيفة التركيبية التي تعطي للشخصية وحدتها. إنه في نظرهم، نقطة الارتكاز بالنسبة للمحلل الذي يعمل على تقويتها ليعيد المريض إلى مستوى الواقع. أما بالنسبة للاكان، فإن الأنا، على العكس من ذلك، ليس موحِّداً ولا موحَّداً، «إنه خليط من الاندماجات

والتقمصات الخيالية»، تلك التقمصات التي تعود للظهور خلال العلاج. إنه «بارانويا موجهة».

تتمتع نظرية لاكان الأولى بانسجامها المنطقي، غير أنها تفضي، بالرغم من ذلك، إلى الصعوبة الآتية : فالعلاقة الخيالية تكون على هذا النحو سالبة قاتلة، وهي لاتعمل إلا على الإدماج وتكون تبعاً لذلك مستلبة ؛ إلا أن هذه الإدماجات ليست متكافئة، وبعضها مقوم وليس مشوهاً. ويبلور لنا لفظ الإيماغو (Imago) الذي كان يستعمله آنئذ هذه الصعوبة : فهو يشكل من جهة صورة حسية تكشف دراسة أحوالها عن تأثيراتها الفعلية، ومن جهة أخرى، مجموعة من السمات المنتظمة التي صيغت وفق نماذج. إلا أن هذا الالتباس سرعان ما يزول ويستأنف لاكان تعليمه فاصلاً المستوى الرمزي عن الخيالي، ومميزاً بين الذات والأنا.

غير أن الهيكل الصوري لمرحلة المرآة، سيظل محتفظاً بقيمته التي تتجلى في تحديده للخيالي عن طريق الجسد. وهذه الثغرة التي تأتي هنا مما هو عضوي، ستستخلص فيما بعد من منطق الدال، ذلك أن نظرية لاكان، على حد تعبيره هو نفسه، تنطوي على ثغرات نجدها في كل المستويات.

أما المستوى الرمزي فهو مفهوم شديد التعقيد وهو يدخل تحته الجدل مثلما يدخل السيبر نتيقا.

إذا ما استبعدنا نموذج يونغ، الذي يرد الرمز إلى رسم المخيلة، فإن المستوى الرمزي يتخذ وجهين مثله مثل الإيماغو: وجه الكلام ووجه اللغة، فمن جهة، هناك الكلام الأصيل وهو مسالم يقوم بإدماجات وتقمصات تخفف من وطأة الحرب الخيالية، ويلعب دور الوساطة. وهنا يرد العرض إلى عيب في القدرة الرمزية، ويكون العلاج عبارة عن عملية تتم بين الذوات تستعيد الذات عن طريقها تاريخها فتعطي، بعد حين، دلالة لما ظل غامضاً في تجربتها. أما من جهة أخرى، فيتعلق الأمر بالمستوى الرمزي، وهو مجموعة من العناصر المبعثرة المنفصلة التي لا معنى لها بالتالي، ثم هو بنية مترابطة المفاصل وتركيب يتمتع باستقلاله الذاتي.

وهذا المستـوى بالتعـريف لاأصل له، إنه لـم يزل قـائمـا، ولامـعنـاه هو لامـعنى اللاشعور ذاته.

ليس من شك في أن لاكـان أصبح يلح عـلى الوجه الثـاني أكثـر من إلحاحـه على الوجه الأول. بيد أن قوته تكمن في أنه أقام البعد المشترك بين هذين الوجهين : فـعندما عـدّل من الموازاة التي يضـعـهـا سوسـور بين الدال والمدلول، بين أثر ذاك على هذا، كـما أوضح أن الدلالة تـتولد عن اللامـعنى؛ وأدخل مـفـهـوم «السلسلة الدالة» الذي من شأنه وحده أن ييـرر التحديد المتضافر الذي يرى فـيه، مع فرويد، أنه شـرط كل تشكل للاشعـور، وشرط الآثار الراسـخة التي تخلفـها آليـة التكرار. والأهم من كل هذا، أن لاكـان جعل المـستـوى الرمزي ذاته يعـمل كـحد تتـميـز علاقـته مع الذات عن العـلاقة الخيـالية التي تربط الأنا بالآخـر الصغـير، وهذا هو اكتشاف «الآخر الأكبر».

لايدل لفظ الآخر عند لاكـان على معنى وحـيد : فهـو الآخر الذي تفتـرضه اللغة، آخر الخطاب العام، ولكنه أيضاً الآخر الذي تفترضه الحقيقة، إنه هذا العنصر الثـالث الذي يتوسط أي حـوار بين اثنين، وهو مرجع الاتفـاقات والمنازعـات، إنه آخر طيب النية، وهـو أيضا الآخر الذي يفترضـه الكلام، المتكلم الأساس، إنه هذا الذي يوجه إليه الخطاب. وإذا استعنّا بعـبارات نظرية الإرسال والتواصل، لقلنا إنه مكان «القـواعد اللغـوية» ذلك المكان الذي يتم فيـه الإرسال، مما يدفع لاكـان إلى تبني العبارة : «إن المرسل يتلقى إرسـاله من المتلقي في شكل معكوس»، ومن ثمة، فهـذا هو الآخر الذي لاشعوره هو الخطاب، إنه الآخـر الذي «يستـفزني في عـقر هويتي». وأخـيـرا، هناك الآخـر الذي يرغـب كـلاشعـورٍ يخـفـى على الذات التي تخضع له.

هذا الآخـر هو حرف من حـروف اللغة أكـثـر منه مفـهـوماً، ويرمز له لاكـان بحرف أ الكبـرى ليدل به على هذه المعاني المتعددة : ونحن نلفـيه في النظرية في مستـويات متعددة تتمـيز كلها ببعـدها الخارجي والدور المحدد الذي تلعبـه بالنسبة للذات. إنه أساساً «المشهد الآخر»، على حد التعـبير الذي اقتبسه فرويد من فشنر، ليدل به على المكان الذي يعمل فيه اللاشعور.

يفترض هذا البناء أن اللاشعور لايبدي مقاومة وإنما يكرر ويعيد، فالمقاومات تتم في مستوى العلاقة الخيالية، بين الأنا والآخر الأصغر، فهذه تظهر أساسا كعلاقة قاهرة متعطلة وهي تعكر صفو العلاقة مع الآخر الأكبر. تلك العلاقة التي تكون وحدها محددة بالنسبة للذات. تتم العملية التحليلية في المستوى الرمزي. ومن مهمة المحلل أن ينعدم كأنا كي يؤثر (كي يؤول ويفسر)، انطلاقاً من مكان الآخر الأكبر. وهكذا، ترتسم لنا الصورة الآتية (الكتابات ص 53) :

هل يمكن أن ننعت لاكان بالبنيوي؟ يمكن أن نرد بالإيجاب إذا أخذنا الكلمة في معنى أول : فمفهومه عن البنية ينحدر إليه من رومان جاكوبسون عن طريق ليفي ـ شتراوس. وفي معنى ثان للكلمة، نستطيع أن نرد أيضا بالإيجاب، ولكن بمعنى أقوى وأكثر : ذلك أن التحليل النفسي يعمل على ربط البنية بالذات. أما في معنى ثالث للكلمة، فالجواب بالسلب، ولاكان بعيد كل البعد عن البنيوية : ذلك أن بنية البنيويين منسجمة تامة، أما بنيته هو، فمتعارضة يعتريها النقصان. الأمر الأول واضح معروف ؛ أما التاليان فلا. فلنعمل إذن على توضيحهما :

ليست الذات، حسب لاكان، معطى أول؛ إن المعطى الأول هو الآخر الأكبر، ومن هنا يطرح السؤال : كيف تتكون الذات لتحل محل الآخر الذي يسبقها في الوجود؟ يعطي لاكان إجابات كثيرة يزداد تحديدها صعوبة شيئا فشيئا، وهي تتم على مستويات متعددة : أولاً : إن التجربة التحليلية تشكل هي نفسها العملية التي يتحقق بها وجود الذات التي تكون في البدء غير محددة تحت وطأة الدوال (الهو الفرويدي). بهذه الكيفية يفسر لاكان عبارة فرويد المشهورة : «أين كان الهو، هل ينبغي للأنا أن يتحقق». ثانيا : إن أي تشكل للاشعور يشهد على ميلاد ذات اللاشعور وبروزها، في نفس الوقت الذي يعمل فيه على محوها. ثالثاً : إن الذات هي مايصدر عن الكائن الحي بفعل اللغة.

ليست البنية عند لاكان إذن، قوة خفية تعمل بكيفية غير محسوسة كاليد الخفية التي يتكلم عنها آدام سميث، إنها تشد بقبضتها على الكائن الحي الذي يتكلم وتخضعه، وتجعل منه مفعولات دوال مبعثرة ـ كما نلحظ ذلك في الهستيريا ـ فتسلبه حيويته وتعطله، إنها تفصل الجسد عن متعته. ومن هنا، نفهم

الدافع كما يحدده فرويد، ذلك الدافع الذي يتميز عن الغريزة بما يتمتع به من ثبات وما يخضع له من قواعد. ومن هنا أيضاً، نفهم عملية الفقدان المكونة للموضوع، والتي اقترب فرويد من إدراكها في نظريته عن المراحل.

إن حاجيات الكائن الحي تخضع عند الإنسان لتحولات، لكونها مضطرة إلى أن تصاغ في طلب يوجه إلى الآخر الأكبر. وبصفة عامة، فإن الدال يحل محل تلك الحاجيات، ما دام الطلب الموجه إلى الآخر يسعى من تلقاء ذاته لكي يصبح مجرد طلب لإجابته، طلب لمحبته؛ وانطلاقاً من الدال : «الآخر الأعظم»، يتم الإدماج الأولي للذات. وإن هذا البعد بين الحاجة والحب هو الذي يفسر ماكشفه فرويد في الحلم، وأطلق عليه اسم «المتمنى» الذي هو الرغبة.

ليست الرغبة عند فرويد وظيفة حيوية. وبما هي جزئية لا مركز لها ولا تقبل الانهيار، بما أنها مطلقة لاتشبع، فهي تتجاوز السيكولوجيا كذلك، إنما تنتقل بكيفية لامتناهية مع حركة السلسلة الدالة، إلى حد أن لاكان يرى فيها الرابطة التي تقرن بين دال ودال آخر («البنية الكنائية للرغبة»).

وهذه الفكرة من أكثر أفكاره شيوعاً : إن المحلل لايستجيب للطلب، بل يفسر ما فوق، يفسر في مستوى الرغبة. إن الرغبة لاتكيف ولا تروض وهي لاتقبل تأثير التربية والبيداغوجيا وإنما تأثير الأخلاق : «لاتتخل عن رغبتك»، وليس : «حرِّر رغبتك». فهذا الموقف الإيديولوجي الذي يدعو إلى تحرير الرغبات لايمت إلى فكر لاكان بصلة : لأنه يفترض وجود رغبة لامتناهية، متنوعة، لينة قابلة لأن تشبع بمجرد أن يزول الضغط. وعلى العكس من ذلك، فإن الرغبة عند فرويد ليست هي ما يعارض القانون، إنها هي القانون ذاته، وأشكالها محدودة ووظيفتها مرتبطة بنقص.

هذا النقص، هو من جهة مفعول البنية، ولكن ينبغي، من جهة أخرى، أن تحتضنه البنية. وبهذا تتميز بنية لاكان عنها عند البنويين : فهذه تشكل كلا، أما تلك فهي كل ــ ناقص. إن التعريف التفاضلي الذي يعطيه سوسور للدال (بحيث يفرض نفسه عندما يعارض)، يفترض من دون شك الاكتمال التزامني لمجموعة الدوال، ولكنه يفترض أيضا أن كل سلسلة تفضي إلى دالها الأخير، الشيء الذي

يترجم في السلسلة كنقص، أي كحاجة إلى دال إضافي يمثل ذلك النقص. إن مايد ل على نقص في الآخر الأكبر S (A) هو مفتاح سر المنطق الذي يتحكم في الدال، إنه نوع من الجدول الذي يلخص جميع الحدود والألفاظ التي يستخدمها (لاكان). والرسوم المكانية الأولية والسلسلات والعقد تبين إلى أي حد يمكن لهذه الثغرة أن تتنوع.

تتبلور نظرية لاكان وتتلخص في مجموعة تتكون من أربعة حروف، تشكل نتيجة بناء استغرق مدة طويلة : الحرفان الأولان S1 S2 يلخصان السلسلة الدالة التي يمكن إرجاع ترابط حلقاتها إلى زوج مرتب يتكون من دال واحدي وآخر ثنائي. ثم هناك الحرف الثالث S الذي يدل على الذات التي تتولد عنه. وأخيرا هناك ألف الصغرى √ (a)ي الموضوع الذي يتولد عنها.

لاينبغي الخلط بين ذات اللاشعور وبين الفرد الذي يجد أساسه الفعلي والواقعي في الجسم. كما لاينبغي خلطهابالذاتية التي هي خيالية. إن الذات هنا تتكون من زوج دال، وهي المسافة بينهما والقطيعة التي تفصل أحدهما عن الآخر. بناء على ذلك، فالشطب الذي يوضع فوق S يدل على أن هذه السلسلة تحتاج إلى دال لاكتمالها. ليست الذات إذن كائنا موجوداً، إذا كان الوجود يعني كما يذهب لاينتبز، الوجود الواحد. إن الذات بما هي «نقص ـ في ـ الوجود»، لاتخضع لمبدأ الهوية والتطابق، لذا فهي تسعى نحو الإدماج والتقمص، حسب مايقوله فرويد. يدل حرف S1 على الدال الذي يجرها نحوه ولكنه لايمثلها إلا مرتبطاً مع S2. ومن هنا العبارة التي يقتبسها لاكان من بيرس : «يمثل الدال الذات لدى دال آخر». لاعلاقة لهذه الذات إذن بالمجال السيكولوجي. وباستطاعتنا أن نتعرف فيها على التي يتحدث عنها العلم، كما تظهر عند ديكارت : كبقايا «دقيقة تافهة» تتبقى بعد إفراغ التمثلات. لم ينفك لاكان عن تحديد مفهوم الذات هذا، مستغلاً المفارقات التي تمخضت عن ظهور نظرية المجموعات الرياضية.

أما مفهومه عن الموضوع (أ الصغرى) فقد خضع هو أيضا لتطور بطيء، فقد عزله في البداية وحصره في وظيفته الخيالية، انطلاقا من (الآخر الصغير)، وجعله

مكملاً للذات المتصدعة في الصيغة التي أعطاها للاستيهام Fantasme (a <> $) حيث يقوم موجه الرغبة. وبهذا يشكل تربة الواقع. غير أنه سيعترف له، في مرحلة أخرى، بخصائص الواقع في الوقت الذي اتخذ فيه لفظ الواقع/ réel / معنى معاكساً للواقع الفعلي/ La réalité / وأصبح واقعاً استيهامياً.

في البداية، كان الواقع يدل على ماهو خارج عن التجربة التحليلية، ولكن بعد تحول مكاني وجدلي في نفس الوقت، سيتجلى الواقع كمركز لتلك التجربة. إنه بُعْدٌ مالايدخل في سلسلة الدلالة وما لايتحول كالصورة الخيالية، بل «يرجع دوما لذات المكان» ـ الصدمات (15)، فبينما يطاوع المستوى الخيالي المستوى الرمزي، فإن الواقع يقاومه : «إن الواقع هو المستحيل» وهو يشكل كلاً : فليست هناك إلا «أطراف الواقع».

موضوع التحليل النفسي من هذا المستوى ونموذجه هو الموضوع الذي يوصف بأنه «سبق المرحلة الجنينية» (كالثدي والفخذين)، إنه موضوع مفقود ومنفصل، وهذا مايبينه لاكان عندما يضع الموضوع (a) محل الباقي، محل مايتبقى من عملية الدلالة. إنه حل جيد يسمح بالتنبه، داخل العيادة، لأمرين أغفلهما فرويد، وهما النظرة والصوت، كما يسمح بتصحيح الفكرة التي تقول بأن الرغبة تستهدف الموضوع، في حين أن الموضوع هو الذي يبعث على الرغبة (وهذا مانلمسه في الفيتشية).

* - Jacques -Alain Miller : Jacques Lacan; Ornicar, 1981

الفصل الثالث

الإيديولوجيا والمتخيل

القلب الإيديولوجي

إن إنتاج الأفكار والتمثلات والوعي يكون، قبل كل شيء وبصفة مباشرة، وثيق الصلة بالنشاط والتبادل المادي للبشر، إنه لغة الحياة الواقعية الحقيقية، فتمثلات الناس وتبادلهم الفكري يظهر، هنا أيضا، كتجل مباشر لسلوكهم المادي. والأمر مماثل لذلك فيما يتعلق بالإنتاج الفكري كما يتجلى في لغةالسياسة ولغة القانون والأخلاق والدين والميتافيزيقا إلخ عند شعب بكامله. إن الناس هم الذين ينتجون تمثلاتهم وأفكارهم. ولكنهم الناس الواقعيون الفعالون، أولئك الذين يشرطهم نمو معين لقواهم الإنتاجية ولنمط العلاقات التي توافق تلك القوى، بما في ذلك، أوسع الأشكال التي يمكن أن تتخذها تلك العلاقات. لا يمكن للوعي أبدا أن يكون شيئا آخر غير الوجود الواعي. ووجود الناس هو مجرى حياتهم الواقعية. وإذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الإيديولوجية، مقلوبين على رؤوسهم، كما لو كانوا في الغرفة السوداء لآلة التصوير، فإن هذه الظاهرة تتولد عن مجرى حياتهم التاريخية، مثلما أن انقلاب الأشياء على شبكية العين ينتج عملية بيولوجية طبيعية.

خلافا للفلسفة الألمانية التي تنزل من السماء نحو الأرض، فنحن هنا نرقى من الأرض إلى السماء، وبعبارة أخرى، إننا لا ننطلق هنا مما يقوله الناس أو يتخيلونه أو يتمثلونه، كما أننا لا ننطلق مما يكونون عليه في كلام الآخرين وفكرهم وخيالهم وتمثلهم، كي نصل بعد ذلك إلى البشر الذين هم من لحم ودم، كلا. إننا ننطلق من الناس في فعاليتهم الحقيقية كما أننا نتمثل تطور

الانعكاسات والأصداء الايديلوجية لمجرى حياتهم الواقعية انطلاقا من مجرى الحياة ذاك.

وحتى الأشباح التي تتولد في الدماغ البشري ما هي إلا إعلاءات تنتج، بالضرورة، عن مجرى حياتهم المادية، تللك الحياة التي بإمكاننا أن ندركها عن طريق التجربة، والتي تستند إلى أسس مادية. وبفعل ذلك، فالأخلاق والديانة والميتافيزيقا، إلى غير ذلك من الأشكال الإيديولوجية، وكذا أشكال الوعي التي توافق تلك، كل هاته تفقد حينئذ كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي، إنما لا تملك تاريخا وهي لا تتبع أي نمو أو تطور. وعلى العكس من ذلك فإن الناس، عندما يعملون على تنمية إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية فإنهم يحولون، إلى جانب الواقع الذي يعيشونه، فكرهم ومنتوجات ذلك الفكر. فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل إن الحياة هي التي تحدد الوعي. في وجهة النظر الأولى ننطلق من الوعي كما لو كان هو الفرد الحي، أما في الثانية، وهي وجهة النظر التي توافق الحياة الحقيقية، فإننا ننطلق من الأفراد الواقعين الأحياء أنفسهم ونعتبر الوعي فقط كوعي يتعلق بهم.

ك. ماركس ـ ف. إنجلز

الإيديولوجيا الألمانية ص50 ـ 51

المنشورات الاجتماعية باريس 1968.

البنية المشتركة لنظريات الإيديولوجيا

يقول ماركس : «أن الأدلوجة تخفي مصلحة طبقية»، ويعلل قوله استنادا إلى تطور التاريخ. يقول نيتشه : «إن القيم الثقافية أوهام ابتدعها المستضعفون لتغطية غلهم ضد الأسياد»، ويعلل قوله استنادا إلى قانون الحياة.

يقول فرويد : «إن نتاجات العقل تبريرات خلقها الإنسان المتمدن لمعارضة دافع الرغبة الجارف». ويعلل قوله استنادا إلى طبيعة الإنسان الحيوانية [...]

من الواضح أن هذه الأقوال تحتوي على بنية مشتركة : إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها فيها، بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومئ إليها وبتأويل ذلك الايماء نكشف عن الحقيقة المستورة.

والبنية المشتركة هي إرث مشترك عن مشروع فلسفة الأنوار.

العروي : مفهوم الإيديولوجيا
الدارالبيضاء 1980 ص42- 43.

ما هي الإيديولوجيا

لا نريد هنا إرساء تعريف عميق للإيديولوجيا، ويكفي أن نعرفها بكيفية تقريبية : إنها نسق (له منطقه ودقته الخاصتان) من التمثلات (صور وأساطير وأفكار وتصورات حسب الأحوال) يتمتع، داخل مجتمع ما، بوجود ودور تاريخيين. ومن غير أن نثير مشكل العلاقات التي توجد بين علم ما وماضيه (الإيديولوجي)، فلنقل إن الإيديولوجيا، باعتبارها نسقا من التمثلات، فهي تتميز عن العلم من حيث إن وظيفتها العملية المجتمعية تفوق، من حيث الأهمية، وظيفتها النظرية (وظيفتها المعرفية).

فما هي طبيعة هذه الوظيفة المجتمعية؟ لنتبين طبيعة تلك الوظيفة، علينا أن نرجع إلى النظرية الماركسية في التاريخ، ف «الذوات» الفاعلة في التاريخ، هي مجتمعات بشرية معينة. وتلك المجتمعات تتبدى لنا ككليات تتشكل وحدتها بواسطة نموذج نوعي من العلاقات المعقدة، وتستخدم مستويات يمكن أن نوجزها، بعد (إنجلز)، في ثلاثة هي الإقتصاد والسياسة والإيديولوجيا، ففي كل مجتمع نلاحظ، في أشكال يشتد تباينها في بعض الأحيان، وجود نشاط اقتصادي في الأساس، ووجود تنظيم سياسي وأشكال إيديولوجية (من دين وأخلاق وفلسفة ...إلخ). وعلى هذا النحو، تشكل الإيديولوجيا جزءا عضويا في كل وحدة مجتمعية ؛ فكما لو أن المجتمعات البشرية لم يكن في استطاعتها أن تستمر في البقاء دون تكون هذه الأشكال النوعية، وهذه الأنساق من التمثلات

(ذات المستويات المختلفة) التي هي الإيديولوجيا، فالمجتمعات البشرية تفرز الإيديولوجيا كما لو كانت هي العنصر والمناخ الضروريين لحياتنا التاريخية. وإنه لمفهوم إيديولوجي عن العالم ذاك الذي استطاع أن يتصور المجتمعات من غير إيديولوجيا (لا هذا الشكل من أشكالها التاريخية فحسب)، دون أن تترك أثرا لكي يحل محلها العلم. إن هذه الطوباوية، هي التي تعتمد عليها الفكرة التي ترى أنه قد يمكن إحلال العلم محل الأخلاق، هذه الأخلاق التي هي في جوهرها إيديولوجيا، أو أن تصبح الأخلاق بكاملها علمية، أو هي تلك التي تتصور الدين وقد حل محله العلم، والتي ترى أن الفن قد يمكن أن يصبح مطابقا للمعرفة أو «للحياة اليومية» الخ ... (...).

فليست الإيديولوجيا إذن شذوذا، أو شيئا زائدا عرضيا في التاريخ، إنها بنية جوهرية أساسية بالنسبة للحياة التاريخية للمجتمعات، وجودها والاعتراف بضرورتها هما وحدهما اللذان يسمحان بالتأثير على الإيديولوجيا وجعلها وسيلة واعية فعالة في التاريخ.

يجري القول عادة بأن الإيديولوجيا تنتمي إلى منطقة الوعي. وعلينا ألا ننخدع بهذه التسمية التي تظل حاملة لآثار الإشكالية المثالية السابقة على ماركس، ففي حقيقة الأمر إن الإيديولوجيا لا يربطها بالوعي إلا رباط واحد. هذا مع تسليمنا بأن لفظ (الوعي) ذاته له مدلول واحد بعينه. إن الإيديولوجيا في جوهرها لا واعية، حتى وإن تبدت لنا (كما هو الأمر في الفلسفة قبل الماركسية)، في شكل واع. صحيح إن الإيديولوجيا نسق من التمثلات : ولكن هاته التمثلات، في أغلب الأحيان لا تمت إلى الوعي بصلة، إنها تكون في معظم الأحوال صورا، وأحيانا تصورات، ولكنها لا تفرض نفسها على الأغلبية الساحقة من البشر إلا كبنيات قبل كل شيء ودون أن (تمر بوعيهم). إن هاته التمثلات هي عبارة عن موضوعات ثقافية تدرك ـ وتقبل ـ وتعاني فتؤثر على البشر وفق عملية يجهلون مدلولها (...).

تتعلق الإيديولوجيا إذن بعلاقة المعاناة التي تربط الناس بعالمهم. وإن هاته العلاقة التي لا تظهر (واعية) إلا بشرط أن تكون (غير واعية) يظهر أنها بنفس

الكيفية، لا تظهر بسيطة إلا بشرط أن تكون مركبة، وإنها ليست علاقة بسيطة، وإنما علاقة بالعلاقات، إنها علاقة من الدرجة الثانية، فالناس لا يعبرون في الإيديولوجيا عن علاقاتهم مع ظروف عيشهم، بل عن (الكيفية) التي يعيشون بها علاقاتهم مع تلك الظروف، الشيء الذي يفترض، في ذات الوقت، علاقة حقيقية وعلاقة (معاناة) و(خيال ووهم). فحينئذ تكون الإيديولوجيا هي التعبير عن علاقة الناس ب (عالمهم)، أي بوحدة تلتحم فيها علاقتهم الحقيقية بظروف عيشهم مع علاقتهم الوهمية بتلك الظروف، ففي الإيديولوجيا توضع العلاقة الحقيقية داخل العلاقة الوهمية : تلك العلاقة التي تعبر عن (إرادة) أو أمل وحنين أكثر مما تصف واقعا معينا.

لوي ألتوسير
فاعل عن ماركس ،ص. 238 ـ 240
ف. ماسبيرو، باريس 1972.

التحليل النفسي والإيديولوجيا

تقع مساهمة التحليل النفسي، ضمن علم الإيديولوجيات، في مستوى آخر لايقل أهمية عن مستوى علم النفس الاجتماعي أو علم النفس اللغوي، فالأبحاث النفسية ـ الاجتماعية تظهر أن الإيديولوجيا تعمل كمنظومة مراقبة داخل الجماعة، وكمنظومة تحكم تحدث الانسجام ضمن الجماعة وتمكن من تشكيل السلط في مؤسسات. لكن تبقى هناك ضرورة لتحليل أسباب الانخراط، والدلالة النفسية للولاء أو الإعراض على المستوى الفردي. وإحدى الأوجه البارزة للأزمات والصراعات الإيديولوجية هي بالفعل العنف الشخصي للانخراط ومدى تورط المتناظرين، إذ يمكن، إلى حدما، تفسير هذا العنف الوجداني بأهمية الرهانات الاجتماعية للمعتقد. لكن هذا التفسير يبقى غير كاف مادمنا لم نبرز كيف يمكن للفرد أن يجتاف (Introjecte) الرسالة الإيديولوجية ويجعلها تشكل جزءا حميميا من ذاته، فالانفعال الذي يحمله الخطاب الإيديولوجي يذكرنا، ضرورة، بانفعال حامل التعبير، فمساهمة أعمال

التحليل النفسي حاسمة بهذا الصدد : فهي تبرز لنا عمق العلاقات المتبادلة بين التعبير الإيديولوجي ونفسية الذوات الحاملة، وكذا أهمية وشساعة الدلالات الرمزية بالنسبة لمختلف الهيئات النفسية. وما يظهره التحليل النموذجي الذي قام به فرويد للزعامة (le charisme) في كتابه «**السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا**»، هو كمون الثقافة في حضن الشخصية، وهذه التعبئة للدوافع الأساسية من طرف إيديولوجيا الرئيس الأبوي، وهذه الرابطة الضيقة القائمة بين الرسالات الثقافية والفرد من حيث هو كائن واع ولا واع وجسمي، وهذه الهوية الناتجة عن الديناميات التي تتيح للفرد أن يعثر على ذاته، أو على جزء منه، في الصور الدالة التي تقدمها له الثقافة والحياة ا لسياسية. وإن إيديولوجيا الزعامة ليست عنصرا تزيينيا يمكن للذات أن تستعمله كأداة بفضل فوائده المباشرة، و التي يمكنه التخلص منها حسب مشيئته؛ وبواسطتها يرتبط كل فرد مع الزعيم بروابط ليبيدية، ويدخل شخصيا في عمليات استثمار للرغبة. وبواسطة التماهي ينظم الفرد ذاته سيكولوجيا، ويجد في الصورة الخارجية مركز استقطاب وجداني وشرط إعلائه. وهذه العلاقة البينية العميقة علاقة ممكنة لأن الإيديولوجيا تستجيب فعلا لحاجات أساسية، وتنبني حسب هذه الدينامية، كما أنها تستطيع تعديل الرغبات وإكسابها صبغة راهنة.

يرجع فرويد جذور الإيديولوجيا إلى مستوى الدوافع الغريزية كجواب عن أزمة لاشعورية، وعن رغبة لم يتم إشباعها : فعملية إضفاء الطابع المثالي التي تسم الإيديولوجيا تستجيب لعدم إشباع الدوافع وللكبت الذي يولد عدم الاشباع. إن الطاقة الليبيدية التي لاتجد إشباعا تستثمر ذاتها في إعلاء يبعد الأخطار التي يسببها صراع الدوافع وأزمتها للأنا. وهكذا ستكون الإيديولوجيا السياسية هي هذا المكان الاستثنائي الذي يمكن أن تجد فيه الأزمات الفردية جوابا لها في رمزية جماعية، أو يمكن أن تلتقي وتختلط الأزمات اللاشعورية والأزمات الرمزية. وابتداء من هذه المؤشرات العامة، يبقى من الضروري تحليل كيف أن الأبعاد العامة للدينامية الإديولوجية، والأزمة النفسية والتماهي، وإضفاء الصبغة المثالية واستبدال الغايات، تتشكل بصور مختلفة في مختلف الإيديولوجيات. ويبقى من الضروري أن نبين كيف أن هذه الإيديولوجيات

المختلفة تقترح تفاعلات عتيقة، وتهيؤات دافعية مختلفة، وتأخذ الأفراد ضمن أنماط متمايزة من الارتباط بالسيالات الليبيدية الجماعية.

P.Ansart, Idéologie, conflits et pouvoirs, PUF, 1977,p.p 73 - 71.

التشيؤ

«إن نتائج التشيؤ في كل مجالات الحياة الإنسانية، لافقط في المجالات الاقتصادية، نتائج هائلة».

النتيجة الأولى والأهم، كما يبدو لنا، هي تشكل الدولة البيروقراطية، وقد لاحظ ماكس فيبر من قبل بأن تطور الإنتاج الرأسمالي إلى مافوق مستوى معين تطور لايمكن تصوره بدون إدارة وبدون عدالة مؤسستين يمكن التنبؤ بقراراتهما، من أجل إدماجها من قبل في قرارات المؤسسات، أي بدون إدارة وعدالة تحكم قراراتهما مبادئ عامة وصورية ومجردة بحيث لايمكن وضعها موضع تساؤل في كل حالة خاصة، حتى ولو كان ذلك باسم اعتبارات إنسانية. وتلك بدون شك ضمانة مهمة للمواطنين ضد تعسف الموظفين والقضاة، لكن ذلك يولد أيضا نزعة مؤسسية وصورية يصبحان بلا معنى في كل حالة محدودة.

هكذا تصبح الحياة النفسية للناس امتدادا وتكملة وزينة للواقع الوحيد المؤثر : الأشياء الجامدة، فبالنسبة للعقاريين، يتزايد المال وينتج ذاته كما لو كان كائنا حيا.

واللغة تعكس هذا الوضع، نقول : «المال يشتغل»، «رأس المال ينتج»، «مردود الأرض...»

هذا مايجعل كل مايقوله هؤلاء فيما بينهم، عندما لايتعلق الأمر بمصالحهم المباشرة، خاطئا ومصطنعا، وتلك هي سيكولوجيا البائع الذي يمتدح بضاعته مهنيا حتى ولو كان يعرف أنها مجرد خردة.

إن الجمل الفارغة والثرثرة والكذب المعتاد والديماغوجية السياسية والاجتماعية تصبح هي الظاهرة العامة التي تغزو تقريبا وجود معظم الناس وتنفذ

إلى الأعماق الخفية لحياتهم الشخصية، وحتى إلى علاقاتهم الغرامية، إذ أن الحب يتحول هو أيضا في الغالب إلى ديكور خارجي ومتفق عليه في زواج الرشد ـ أي زواج الأعمال والصفقات ـ كما أن العلاقات بين الآباء والأبناء، بين الإخوة والأخوات تصبح في الغالب هي أيضا مشاكل تتعلق بالموقع الاجتماعي أو بالميراث.

هكذا يتحول الإنسان تدريجيا إلى كائن آلي، يتلقى سلبيا فعل القوانين الاجتماعية التي هي خارجية عنه (...).

أبرزنا أن التشيؤ الذي يعني أساسا إحلال الكمي محل الكيفي والمجرد محل العيني، والذي هو مرتبط بالإنتاج من أجل السوق، وخاصة بالإنتاج الرأسمالي، يميل، مع تطور هذا المجتمع، إلى الاستيلاء التدريجي على كل مجالات الحياة الاجتماعية والحلول محل الأشكال الأخرى للوعي.

وقد يبدو أن الأمر يتعلق بظاهرة نهائية ولا محيد عنها، أي بنوع من القدرية في التطور التاريخي، ومع ذلك يطرح مشكل هو : هل ليس هناك داخل النظام الاقتصادي الرأسمالي، حدود لايمكن أن يتعداها التشيؤ بدون أن يحدث اضطرابات خطيرة وردود فعل بشرية يمكن أن تكون بمثابة محرك يدفع إلى تجاوزه؟ إن مثل هذه العوامل موجودة فعلا وتشكل الحدود المهمة لذلك، وهي الأزمات ومقاومة الطبقة العاملة.

(إن التشيؤ يقطع وحدة الذات والموضوع، وحدة المنتج والمنتوج، الفكر والمادة، والمفكر لايقوم بعد ذلك سوى بملاحظة هذه القطيعة بالنظر إليها على أنها ظاهرة أساسية وطبيعية في الحياة البشرية).

يبقى أن القضاء على التشيؤ وإضعافه يتعين أن يقود إلى القضاء على العنصر الحاسم الذي يولد في الرأسمالية الكلاسيكية بصورة دائمة :

أ ـ إحلال الكم محل الكيف، والعقلاني محل الحياتي.

ب ـ احترام الحرية والمساواة الشكليين للأفراد.

L.Goldmann : Recherches dialectiques. NRF. Gallimard 1959 p. 81 - 102.

التشيؤ والأمراض الذهنية

تتميز ظاهرة التشيؤ بتراجع الوظيفة القيمية وبالميل إلى التجريد العائد إلى التنامي المتزايد لمقولات الكم بالتعارض مع مقولات الكيف. وقد أثارت هذه السمات انتباه الأطباء النفسيين عندما قارنوها بالأعراض التي تمت ملاحظتها في بعض الإصابات النفسية كالفصام، فبعد أعمال أوجين مينكوفسكي (**الزمن المعاش، والسكيزوفرينيا**) وأعمال مدرسة علم النفس المرضي الوجودي (Daseinanalyse). قام جوزيف غابل ببحوث حول الإيديولوجيات السياسية التي يعرفها، في أشكالها التحكيمية الشاملة، «كمجموعات تشيئية» (في كتابه «**الوعي الزائف**») أي كأشكال من التفكير متشيئة، ودغمائية، ومجردة، مماثلة في تجلياتها وتمظهراتها للأعراض الفصامية. يقول غابل: «أشكال الوعي الخاطئ ـ أي مجموع هذه البنيات النكوصية وغير الواقعية في السيكولوجيا السياسية ـ بدت لنا وكأنها أساسا وعي غير جدلي، وغير قيمي ومجرد بمستويات الواقع التي هي ذات دلالة وجدلية بشكل ملموس.

وقد قادت الدراسة النفسية مباشرة إذن إلى البنيات الاجتماعية ذاتها، حيث تتجلى بشكل شمولي نفس الأعراض، وقد حاول غابل أن يجد في نظرية ماركس ولوكاتش الأسس التفسيرية لظواهر الأمراض الذهنية وخاصة السيكزوفرينيا، وفرضيته الأساسية هي أن كل تنوعات هذه الإصابة تفرز نواة مركزية هي العلاقة موضوع ـ ذات، أنا ـ عالم، فالفصام يتميز بالنسبة له كحالة خاصة من «نزع الطابع الجدلي» لهذه العلاقة، وبالتالي كمرض شديد الارتباط بالبنية التشيئية للمجتمع السلعي. وبذلك فإن الفلسفة الوجودية، التي يبدو أن مصطلحاتها تظهر في خطاب الفصاميين الذين هم في طور الشفاء، احتجاج ضد هذه البنية التشيؤية. وهكذا، فإن «البنية الجدلية لاندراج الإنسان في العالم هي التي تحميه وتحصنه (فردا وجماعة) ضد الهذيان».

في هذا النص، يلتقي غابل كليا مع وجهة نظر لوكاتش (**التاريخ والوعي الطبقي**) الذي كان يرى في عدم القدرة الجدلية للبورجوازية الرأسمالية عماها أمام الجدلية التاريخية، و سبب هربها في إيديولوجيات مجردة (أي هذيانية)،

وبالعكس كان يرى في القدرة الجدلية للبروليتاريا المخرج من متاهات التشيؤ السلعي.

جوزيف غابيل

La reification Encyclopedia Universails Tome 14. p. 11

التشيؤ

استخرجنا أدلوجياء ماركس من **المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي** ومن الرأسمال حيث وجدنا جوابا على الأسئلة المطروحة في **«الإيديولوجيا الألمانية»**. يجب أن نتذكر أن هذا المؤلف بقي مخطوطا إلى مابعد الحرب العالمية الأولى وأن الكتب الاقتصادية المطبوعة في حياة ماركس قدمت كدراسات اقتصادية بحتة. لم يهتم المعاصرون بالجانب النهاجي والمعرفي فيها لأنهم يجهلون الظروف التي طرحت فيها، قضية أصل الأدلوجة. بدا لهم أن اهتمام ماركس بمسائل الوعي والواقع، المفهوم والموصوف، العلم والأدلوجة، من سلبيات تكوينه الفلسفي. كانوا يقفزون فوق التحليلات المعرفية ويقرأون كتاب الرأسمال كتاريخ لتطور النظام الرأسمالي.

وكان فضل لوكاتش على غيره من شراح ماركس أنه أخذ مأخذ الجد الصفحات النهاجية المبعثرة في غضون الرأس المال. استطاع، بدون اطلاع على المؤلفات الأولى، أن يستنبط الإشكالية الأصلية ويركب من جديد أدلوجياء ماركس، فأعطى للماركسية بعدا فلسفيا حقيقيا.

يقف لوكاتش في بداية كتابه الشهير : **التاريخ والوعي الطبقي**، موقف المتسائل : كيف نميز بين الأدلوجة وبين العلم اليقيني، محاولا بذلك تجاوز نسبية الاجتماعيات الألمانية؟ يلجأ إلى الصفحات الأولى من « **الرأس المال**» التي يحلل فيها ماركس معنى البضاعة داخل الاقتصاد الرأسمالي ويصف عملية التشيؤ التي تترتب على تعميمها.

إن الإنسان الطبيعي يستهلك الخيرات الطبيعية، ثم ينتج مواد يستهلكها. لكن الإنسان في الاقتصاد الرأسمالي ينتج البضائع والبضاعة تباع قبل أن تستهلك. إن العامل ينتج البضاعة ومع ذلك لايستطيع، في الغالب، أن يقتنيها ليسد بها حاجاته. إن البضاعة نتاج عمل إنساني لكنها مستقلة عنه، غير خاضعة لتصرفه، إنها نتيجة علاقة إنسانية تربط المشغل، لكنها تظهر مرتبطة أساسا بشيء آخر هو النقد : لكي ترجع إلى القصد الأولي منها، أي إلى الاستهلاك، لابد أن تتحول إلى النقد ثم يتحول النقد إلى مادة استهلاكية. عندما تعم البضاعة يصبح الإنتاج كله بضاعيا منفصلا عن الحاجات الإنسانية الأولى، يتكون نظام إنتاجي عام يجمد العلاقات الإنسانية ويجعلها تظهر في شكل أشياء... هذه هي عملية التشيؤ. إن المجتمع في الحقيقة علاقات إنسانية. بيد أنه يظهر للإنسان مجموع أشياء : آلات، معامل، أسواق، بورصات، بنوك. هذه الأشياء جامدة، لاتحيا وتنتج إلا إذا أنعشتها الأيدي العاملة، لكنها كأشياء تتحكم في حياة البشر. إن مستوى العملة، كما يصدرها البنك المركزي، هو الذي يتسبب في توسيع الإنتاج أو تقليصه، أي هو الذي يجلب عمالا إضافيين من البادية ويستخدمهم أو يحكم على العمال المشغلين بالبطالة ويطردهم.

هذا التشيؤ، أي ظهور العمل الإنساني في صورة شيء جامد مستقل عن العامل، هو أصل استلاب الإنسان وفقدانه لحريته، حيث يصبح خاضعاً لقوة خارجة عن إرادته. والاستلاب الاجتماعي هو أصل إسقاط الحرية والمبادرة البشرية على كائن متعال يتحكم من بعيد في الأشياء وفي الناس.

لم يفعل لوكاتش إلى غاية هذه النقطة سوى التنبيه على الجانب المعرفي في تحليلات ماركس التي تظهر وكأنها اقتصادية محض. بعد هذه المقدمة، يربط تحليل البضاعة بخاصية الفكر الغربي، بما فيه العلم الحديث. كيف يتم الربط؟ عن طريق مفهوم الازدواجية وفصل النتيجة عن السبب في عملية الإنتاج الإنساني.

البضاعة هي مادة شكلها العمل الإنساني وانفصلت عن الدافع الأصلي لإيداعها، أي الاستهلاك. التشيؤ هو استقلال عالم الأشياء المنتجة عن عالم العمال المنتجين. الاستلاب هو تحكم مجتمع شيئي في المجتمع البشري. الإسقاط

هو إلصاق أوصاف افتقدها الإنسان بكائن مثالي. هذه أربع مستويات مختلفة : اقتصادية، اجتماعية، أنثروبولوجية، فلسفية، تتميز كلها بالازدواجية، بفصل النتيجة عن علتها وظهور النتيجة في شكل علة العلة. Alinéa نستخلص من هذه الملاحظة قاعدة منطقية وهي أن فصل النتيجة عن السبب، هو فصل طبيعي، تاريخي، موضوعي، يؤدي أولا إلى الازدواجية وثانيا إلى قلب العلاقة فتظهر النتيجة والسبب، لا في وحدتهما، بل في استقلالهما وتعارضهما، ومن أجل هذا الاستقلال وهذا التعارض تبدو النتيجة وكأنها علة العلة عندما نبقى في مستوي الوصف السطحي الآتي.

ع. العروي : مفهوم الإيديولوجيا

الدار البيضاء 1980 ص 86 ـ 88.

المتخيل الغربي والمتخيل الإسلامي

إن مفهوم المتخيل L'imaginaire جديد حقاً. ولا يستطيع الجمهورالعام فهمه بشكل جيّد حتى الآن، وذلك لأنه حتى الاختصاصيين لم يتوصلوا بعد إلى بلورة حدوده أو تُخومه، كما لم يتوصلوا بعد إلى تحديد وظائفه بشكل دقيق تماماً، ولا تحديد مستويات تجلياته أو تجليات تلك الملَكة التي ندعوها بالخيال (L'imagination). لكي أعطي فكرة سريعة عنه، سوف أقول : إن متخيل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما، فهو مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة، وكانت هذه الثقافة معمَّمة شعبيا في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معممة شعبيا بواسطة وسائل الإعلام أولاً (تلفزيون، راديو، صحافة مكتوبة ...) ثم بواسطة المدرسة ثانياً. وبهذا المعنى يمكن القول، بالطبع، إن لكل فرد ولكل مجتمع متخيَّله الخاص المرتبط باللغة المشتركة، وبالتالي يوجد هناك متخيَّل فرنسي وإنجليزي وألماني، إلخ عن الإسلام. كما يوجد متخيل جزائري ومصري وإيراني وهندي، إلخ عن الغرب (المتخيل = مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر).

والمتخيل الغربي، المتشكل تجاه الإسلام، يتغذى، منذ الخمسينات، من كل قوة وهيمنة وسائل الإعلام التي لا يمر يوم إلا وتتحدث فيه عن الموضوع، بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني والحركات الاحتجاجية والتمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية العديدة والمتنوعة.

وهذا الجهل بالإسلام لا يخص الأحداث الراهنة فحسب، أقصد بذلك أن مشاكل المجتمعات الإسلامية قد تعقدت وتكاثرت منذ انبثاق الدول القومية المستقلة في الخمسينيات والستينيات. ولكن، حتى في ما يخص هذه الفترة القصيرة، حصل خلط خطير أدى إلى تشكيل المتخيل الغربي عن الإسلام : فكل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أوالثقافي ألحقت جميعها بالإسلام الذي ضُخّم كثيراً وأصبح المصدر والعقل الخالق لكل التاريخ المعاصر، الخاص بعالم شاسع واسع يمتد من الفليبين إلى المغرب الأقصى، ومن اسكندنافيا إلى إفريقيا الجنوبية، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الأقليات الإسلامية المتواجدة في أوروبا. إنه لصحيح أن الخطاب الإسلامي المشترك، أقصد خطاب الحركات الإسلامية التي تقود الصراعات السياسية الأكثر أهمية وحسما، يفرض الصورة الجبارة لإسلام مشترك وأبدي وخالد يمثّل نموذج العمل التاريخي الأعلى والمثالي الهادف إلى تخليص العالم من النموذج الغربي والإمبريالي والمادي. هكذا، نرى إلى طبيعة ووظائف العملية التي تتابعها وسائل الإعلام في الغرب : فهي تنقل (دون أي تدخل نقدي كما تفعله العلوم الاجتماعية). المتخيَّل الإسلامي المعاصر وتدمجه داخل الخطاب الخاص بالمتخيل الاجتماعي لبلدان الغرب. ونلاحظ أن الوظيفة النقدية أو الممارسة النقدية للفكر غائبة لدى كلا الطرفين : الغربي والإسلامي، وبالتالي فإن ساحة التصورات تصبح مفتوحة وحرة من أجل تصادم كلا المتخيَّلين المثارين والمهيَّجين بواسطة الأحكام المسبقة وأنواع الخلط المتراكمة لدى كل واحد منهما تجاه الآخر.

وهذه الممارسة اليومية من التهييج والتضخيم لكلا المتخيَّلين تزداد تعقيداً بواسطة نزاع أكثر قدماً بكثير وأكثر خطورة، لأنه يمسّ المصادر الأكثر قداسة للأديان التوحيدية الثلاثة، فالواقع، إن الرهان الأكبر للصراع الدائري في الفضاء

المتوسطي، منذ ظهور الإسلام بين عامي 632/610 م، هو التنافس المستمر الذي لم يتم تجاوزه أبداً بين الطوائف الكبرى الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلامية. وهدف الصراع هو السيطرة على الرأسمال الرمزي وتسيير شؤونه أو احتكار إدارته من قبل كل طرف. وهذه المسألة ضخمة ومهولة وذات أولوية قصوى، ولكنها مطمورة في الوقت ذاته تحت الخطابات المعلمنة لإيديولوجيات البناء القومي في أوروبا هذه بالذات. كما أنها مطمورة بدءا من الكارثة النازية والفظائع التي حصلت أثناء حروب التحرير الوطنية ضد الاستعمار تحت ركام الخطابات التي

لا تقل خديعة أو مبالغة عن الأولى، أقصد خطابات ما بعد التحرر الوطني المضادة للاستعمار بشكل كاريكاتوري، والتي تتخذ الاستعمار كحجة وكذريعة مستمرة لتبرير أعمالها وتقصيرها، ثم خطابات التنمية وسوء التنمية التي سادت في الستينيات، ثم الخطابات الداعمة لبناء الوحدات الوطنية في بلدان العالم الثالث التي نالت استقلالها السياسي للتوّ، وذلك على غرار النموذج المركزي واليعقوبي الفرنسي.

محمد أركون

الفكر الإسلامي (دار الساقي 1990)

الإيديولوجيا والمتخيل

حتى مفهوم الإيديولوجيا، الذي يطغى على الأدبيات الإسلامية والعربية الحالية، لا يحظى بالتحليل والاهتمام من قبل الباحثين ... ولهذا السبب لا يتحدثون إلا نادراً عن مفهوم الخيال بصفته ملكة أو وسيلة للتصور والمعرفة، مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يقوم بها من أجل الإدراك والتعبير والكشف المعرفي.

أما مفهرم المخيال أو المتخيّل (L'imaginaire)، فهو أكثر غيابا، على الرغم من ارتباطه الضروري بمفهوم العقلانية. وهكذا قدم المسلمون والمستشرقون، معاً، تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي، موسوما كليا بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء

مقصـورة على الأدب، بالمعنى الفني للكلمة (شعـر، حكايات، روايات)، ولكنها مـعدومـة تماما من ساحـة التـفكير. ينـتج عن ذلك أن الإيديولوجـيا، التي تبـدو ظاهريا بمثابة تشكيلة متماسكة، هي أيضـاً غائبة من ساحة الفكر. ولكننا نعلم أن التنافس بين العقل والخيال، أو بين العقـلانية المفهومية والمنطقية/وبين المتخيَّل هي شيء موجود في كل الثـقافات البشرية. ولكن ربما كـانت قد حظيت في اليونان القديمة بصياغتها الأكثر تماما ونموذجية، حيث حصل التوتر والصراع المشهور بين المنطق العقـلاني/والأسطورة، أي بين اللوغـوس والميـثوس (Logos/Mythros) واختـلاف النظرة والتعبيـر الفلسفي لدى كل من أرسطو و أفـلاطون، نعثـر عليه فيما بعـد أثناء القرون الوسطى في الإسلام كما في المسيحيـة (باعتبار أن أرسطو يقف في جـهة اللوغـوس والعقل/وأفلاطون يقف في جـهة الخـيال والأسطورة)، ونعثـر عليـه أيضاً حـتى يومنا هذا، حيث يـجري الصـراع تحت أنظارنا بين العلم الوضـعي من جهـة/وبين التـجليات الإيديولوجـية والـفنية من جـهة أخـرى. وفي المناخ الإسلامي، نجد أن التـضاد المعروف بين المعنى الظاهري/والمعنى الباطني، أو بين المدارس القـانونية الملتـزمـة بحرفـية القـانون، وبين المدارس الصـوفيـة الفاتحـة صدرها لـلتعبـيرات الرمـزية، ينبغي أيضـا أن تلحق بالمناقـشة المفـتوحة دائـما بين اللوغوس/والميثوس، أي بين الـعقلانيـة المركزية الصـارمة/وبين التركـيبات الـفنية والمغامـرة للخيـال والمتخيَّل والمخيال. ولكـي نتـجنب سوء التفـاهـم المتكرر، الذي كـثيـرا مـا يحصـل بسبب الجـهل المرسخ من قـبل العـقلانـية الوضـعيـة (وليـس العقلانية)، فإنه ينبغي علينا أن نقدم التحديدات المختلفة للمخيال ...

يحدد العلماء الخيال عمـوما كما يلي : 1ـ إنه ملكة استـحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقا 2ـ إنه ملكة خلق صور لأشياء غير واقعية أو لم تُر أبدا في السـابق، أو ملكة تركـيب صور مـعـروفة سـابقاً ولكـن بطريقة جـديدة. 3 ـ إنه الملكة التـي تمكننا من بلورة المفـاهيم والتـصـورات والنظريـات الجـديدة وإيجـاد تجارب عملية في كل المناسبات. 4 ـ إنه عبارة عن العقـائد الخاطئة التي تتصورها النفس وتجسدها في المخيال خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل.

محمد أركون : الإسلام عالم وسياسة،
ترجمة هاشم صالح مجلة الفكر العربي المعاصر،
بيروت، العدد47، (1987)، ص. 17-16

الايديولوجيا واليوتوبيا والمتخيل

قادنا تأملنا في الإيديولوجيا اليوتوبيا إلى ملاحظة تلاقيهما في المتخيل الاجتماعي كل شيء يجري كما لو أن هذا المتخيل يقوم على التوتر بين وظيفتين : وظيفة إدماج ووظيفة تثوير، وبذلك، فإن المتخيل الاجتماعي لا يختلف اختلافا أساسيا عن ما نعرفه عن المتخيل الفردي : فتارة تعوض الصورة عن غياب شيء موجود، وتارة تضع مكانها وهما. وهكذا استطاع كانط أن ينشئ مدلول التخيل المتعالي على هذا التناوب بين الخيال القائم على التقليد والإعادة، والخيال المنتج، فالايديولوجيا واليوتوبيا أشكال للتخيل المقلد والتخيل المنتج. وكل شيئ يجري كما لو أن المتخيل الاجتماعي لا يمكن أن يمارس وظيفته المغايرة إلا عبر اليوتوبيا، ووظيفته في مزاوجة الواقع إلا عبر الاديديولوجيا كقناة. لكن ليس هذا كل شيء، كل شيء يجري كما لو أننا لا نستطيع التوصل إلى المتخيل الاجتماعي إلا عبر أشكاله المرضية التي هي أوجه مقلوبة عن بعضها كما يدعوه لوكاتش، ضمن سياق ماركسي، بالوعي الخاطئ. إننا، على ما يبدو،لا نستطيع تملك السلطة الخلاقة للخيال إلا ضمن علاقة نقدية مع هذين الشكلين من أشكال الوعي الخاطئ. إذا كان هذا الاقتراح صحيحا، فإننا نتوصل هنا إلى نقطة تكون فيها الإيديولوجيا واليوتوبيا متكاملتين، لا فقط بسبب توازيهما، بل بفعل التبادلات الثنائية القائمة بينهما. ويبدو فعلا أننا في حاجة دوما إلى اليوتوبيا في وظيفتها الأساسية في الاحتجاج، وفي تصور مكان اجتماعي آخر مختلف كليا، وذلك حتى نقوم جيدا بنقد جذري أيضا للإيديولوجيات. لكن العكس صحيح، فكل شيء يجري كما لو أنه، لكي نشفي اليوتوبيا من الجنون الذي يمكن أن تغرق فيه، فإنه يتعين الدعوة إلى الوظيفة السليمة للإيديولوجيا، وإلى قدرتهما على إعطاء مجموعة تاريخية ما، معادل ما يمكن أن نسميه بالهوية الحكائية (Identité narrative). وأتوقف عند اللحظة التي تصبح فيها مفارقة المتخيل كبيرة : لكي نستطيع أن نحلم بمكان آخر، فإنه يتعين الحصول على شيء يماثل الهوية الحكائية، وذلك للقيام بتأويل مستمر للتراث والتقاليد التي نعمل في إطارها ؛ ومن ناحية أخرى، فإن الإيديولوجيات التي تختفي فيها هذه الهوية تنادي وتدعو إليها وعيا قادرا إلى أن ينظر إلى ذاته دون أن يتعثر في أي موقع.

يجب أن لا يغيب عن أذهاننا في النقاش، أن اليوتوبيا والاديولوجيا تظلان مفهومين سجاليين، وبالتالي يصعب استعمالهما بصورة وصفية محض. وإذا قيل مع ما نهايم : إن هذا التفكير يوتوبي، إذا كانت علاقته مع الأشياء التي يُنْتج أو يَحدث ضمنها ناقصة التطابق، فإنه يجب أن نضيف مباشرة بأن الظاهرة تظهر عبر ألوان متعارضة كليا حسبما إذا كانت اليوتوبيا مطالبا بها من لدن جماعة سلطوية ما، أو مدانة من قبل الجماعة التي تهددها اليوتوبيا. إن ماهو يوتوبي، في النهاية، هو كل ما ينظر إليه، بالنسبة لممثلي نظام معين، على أنه خطير بالنسبة لهذا النظام، أوغير قابل للتحقيق في أي نظام.

Paul Ricoeur Texte a l' action, p391-392

المتخيل الاجتماعي عند فرويد

إن المقارنة بين التحليلات ذات الطابع الاجتماعي ـ التاريخي ومساهمات فرويد لا يمكنها أن تثير الدهشة، بالفعل إن فرويد يطور نفس الأسئلة حينما يتساءل حول الروابط بين التمثلات السياسية والحالات الوجدانية، وبين المتخيل والدوافع اللاشعورية، فإلى جانب معاينة الخاصية الجماعية للمضامين المتخيلة وكذا اشتدادها خلال الصراعات، يتعين فحص أسباب الاستثمارات الوجدانية وحالات الشدة التي تحدث في هذه الإنتاجات، فكيف يمكن تفسير أن الإبداعات الخيالية التي تجعل المراقبين الخارجيين غير مكترثين، يمكنها توليد مثل هذه الحمية والحماس؟ وكيف يمكنها تكوين بؤر استثمارية شديدة وأشكال أكيدة من الاكتمال الفردي؟ إن فرويد بإقامته للروابط بين التمثلات واللاشعور، بين الوهم والعمليات النفسية، وبتحليله للعلاقات الدينامية للتماهي، يورد بعض عناصر الجواب عن التساؤلات المطروحة من قبل المقاربة التاريخية ؛ غير أنه، في نفس الوقت، يبدع تساؤلات جديدة : إن الأمر لا يتعلق فقط بتحديد إنتاج الخيال ومتابعة تحولاته التاريخية، وكذلك بالبحث، في هذه المضامين، عن الإسقاطات اللاشعورية قصد الكشف فيها عن التطبيقات والإنكارات. سوف يتعلق الأمر على سبيل المثال بتحليل هذه الإبداعات المرآوية التي يتم فيها إسقاط

الصور النموذجية للأبوين والصراعات النفسية التي تجد فيها عودة المكبوت مجالا للتعبير عن ذاتها ومجالا للاحتجاب. وهكذا، تتشابك، عبر هذه المؤشرات، روابط متعددة بين الاجتماعي والنفسي عبر وساطة المتخيل، سواء كان المتخيل الاجتماعي يقوم بتعويض عن الضغوط المجتافة داخليا، أو كان يعززها بتكوينات أَنَوية عليا، أو كان يجعل الدوافع غير المشبعة تنساق نحو موضوعات أخرى، فإنه يقيم روابط غير مراقبة بين العنصر الاجتماعي والذوات الفردية. إن المتخيّل يأتي، بالخصوص، إما للمساهمة في إقامة أو في دعم أو في إضعاف أشكال الخصوص السياسي».

Pierre Ansart : Limaginare Social
Encyclopedia Universalis,
Supplement 1 , le soir l'

التجليات الثلاثة للمتخيل

سأحاول أن أعيد النظر في مسألة المتخيل الجماعي الذي أسقطه الناس في كل العصور على المستقبل، وذلك من خلال كل من الأنتروبولوجيا ـ والطب العقلي. هناك ثلاثة سلوكات تستهدف كلها الخلاص وإعادة توليد العالم وظهور مملكة الخلاص. وهي تستحق منا كل عناية :

1 ـ الانتظار المهدوي (أو الألفي) الذي هو الإجابة السوسيولوجية العادية التي يقدمها مجتمع مهدد من الداخل أو من الخارج في أسسه : جماهير مستغلة، متعطشة للمطلق وللعدالة الاجتماعية تتجمع حول أنبياء كبار أو حول مُشعّين صغار، محولين يأس الناس إلى أمل.

2 ـ الجذبة وهي رد فعل على وضعية إحباط شديدة، رد فعل لا ينتظر حلول العصر الذهبي، بل يحققه مباشرة، منفلتا بذلك من التاريخ، عبر سلوكات تحقق ذروة الانفعال عن طريق الجذبة الجماعية والخروج عن المألوف. وهي سلوكات تتراوح من صراخ «الساحر»، في حالة الجذبة، إلى طرائق الجذبة المختلفة، التي هي في طور الانتشار عن طريق العدوى الوجدانية اليوم في قارات بكاملها (افريقيا خصوصا)، مرورا عبر التجمعات الاحتفالية والإفراطية الكبيرة، وعبر مظاهر مسرحة الوجود.

3 ـ اليوتوبيا : وهي هوى الكمال الذي يمكن التوصل إليه بصورة نهائية والذي يستعير ـ من أجل أن ينشئ ذاته بمواجهة مجتمع يحقد عليه ـ من هذا المجتمع نفسه كل مواده، مع قلب نظام ترتيبها.

ومهما تكن الاختلافات والتعارضات الواقعية القائمة بين هذه الأنواع الثلاثة من التعبير عن التمرد الجماعي وإسقاط المقدس على المستقبل، فإن بالإمكان دراسة منشأ كل منها، ودراسة القرابات القائمة بينها، والتفاعلات الممكنة بينها، ثم استخراج النواة الأساس التي تولدها ـ الخيال ـ والتي يتخذ فيها المستقبل شكله بالتدريج.

إن المهدوية (Messianisme) والجذبة واليوتوبيا هي ردود الفعل العادية من الناحية الأنتروبولوجية لمجتمع، إما مهدد من الداخل بتحولاته الاجتماعية الاقتصادية الخاصة به، أو معتدى عليه من طرف ثقافة خارجية. هكذا نجد أنفسنا، باستمرار، أمام ثلاثة أنماط من الإجابات الممكنة تجاه ظواهر تدني الروابط والقيم الاجتماعية التقليدية (الأنوميا Anomie بتعبير دوركهايم). وبالضبط، فإن هذه الحركات تظهر عندما يكون التدخل الخارجي قد فعل فعله، أو عندما يقود تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية للإنتاج إلى إحداث طفرات كبيرة في العلاقات التي تقيمها الجماعة مع ذاتها.

F. Laplatine : les trois voix de Limaginaire, P. 15 -16 et 26 -27.

الحاجة الرمزية لدى الإنسان

«إن الدائرة الوظيفية لدى الإنسان لم تكبر كماً فحسب، وإنما تعرضت أيضا لتغيير نوعي، فقد استكشف الإنسان منهجا جديدا يمكنه من أن يكيف نفسه حسب مقتضيات بيئته. وبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر ـ وهما اللذان يوجدان في كل الأنواع الحيوانية ـ نجد لدى الإنسان حلقة ثالثة هي التي يمكن أن نسميها «الجهاز الرمزي»، وهذه الأداة الجديدة التي يملكها الإنسان وحده تحول الحياة الإنسانية كلها، فإذا قارنت الإنسان بالحيوانات الأخرى، وجدته لا يعيش

فحسب في حقيقة أوسع، وإنما يعيش أيضا، إن صح القول، في بعد «جديد» من أبعاد الحقيقة. وهناك اختلاف لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية وردود الفعل الإنسانية، ففي رد الفعل يجيء الجواب على المؤثر الخارجي مباشرا سريعا، أما في حال الرجع، فإن الجواب يتأخر لأن عملية فكرية بطيئة معقدة تؤخره وتعوقه. وقد يبدو المكسب من هذا التأخر، للنظرة الأولى، موضع شك وتساؤل، حتى إن كثيرا من الفلاسفة قد حذروا الإنسان من هذا التقدم المزعوم، فقال روسو : «الإنسان الذي يتأمل حيوان قد فسد»، أي أن الطبيعة الإنسانية إذا تجاوزت حدود الحياة العضوية كان ذلك انحطاطا لها لا تقدما.

على أنه لا علاج يقي الإنسان هذا الانعكاس في النظام الطبيعي، لأن الإنسان لا يستطيع أن يهرب مما حققته يداه ولا يمكنه إلا أن ينتحل ظروف حياته. وما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي ؛ وما اللغة الأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم، فهذه هي الخطوط المتنوعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقد للتجارب الإنسانية. وكل التقدم الإنساني. في الفكر والتجربة يرهف من هذه التجربة ويقويها. لم يعد الإنسان قادرا على أن يواجه الحقيقة المادية ـ فيما يبدو ـ كلما تقدمت فعالية الإنسان الرمزية، وبدلا من أن يعالج الإنسان الأشياء نفسها نراه، بمعنى من المعاني، يتحدث دائما إلى نفسه، فقد تلفَّعَ بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الأسطورية أو الشعائر الدينية. حتى أصبح لا يرى شيئا ولا يعرف شيئا، إلا بواسطة هذه الوسائل المصطنعة. ولا فرق بين موقفه في المجال النظري وموقفه في المجال العلني، ففي الثاني منهما لا يعيش الإنسان في عالم من الحقائق الصلدة أو حسب حاجاته ورغباته المباشرة، وإنما يعيش في وسط عواطف متخيلة، وفي الآمال والمخاوف، وفي انتحال الأوهام ورفضها، وفي تصوراته وأحلامه. لقد قال افقتيتس: «ليست الأشياء هي التي تزعج الإنسان وتخيفه وإنما الذي يفعل ذلك آراؤه عن تلك الأشياء وأوهامه إزاءها».

من هذه الزاوية التي بلغناها، نستطيع أن نصحح تعريف الكلاسيكيين للإنسان وأن نوسع منه. لقد قال القدماء في حد الإنسان : إنه حيوان ناطق

(عاقل)، وعلى الرغم من ثورة اللاعقليين المحدثين على هذا التعريف، فإنه لم يفقد قوته، ذلك لأن القوة الناطقة مظهر كامن في كل أنواع النشاط الإنساني، حتى الأساطير نفسها ليست مجرد مجموعة جافة من الخرافات والخدع الجسيمة، وليست هذه فوضوية، إذ أنها تملك شكلا منظما ذا أفكار [1] . غير أنه من المستحيل من الناحية الأخرى أن نعد بناء الأسطورة بناء عقليا. كذلك اللغة فإنها كثيراً ما عرفت بالعقل أو بمصدر العقل نفسه ؛ ولكن من السهل أن نجد هذا الحد يعجز عن أن يشمل الميدان كله، وإنما هو جزء يطلق على الكل Pars pro toto لأننا نجد إلى جانب اللغة الفكرية لغة عاطفية، وإلى جانب اللغة المنطقية أو العلمية لغة خيال شعري. وفي المقام الأول، لا تعبر اللغة عن الأفكار، وإنما تعبر عن المشاعر والعواطف. حتى الدين «في حدود العقل الخالص» ـ كما يتصوره كانط واستنتجه ـ لا يعدو أن يكون محض تجريد. فهو لا يحمل إلا الصورة المثالية، إلا الظل من الحياة الدينية الأصيلة الملموسة. ثم إن الفلاسفة الكبار الذين حدوا الإنسان بأنه «حيوان ناطق» لم يكونوا تجريبيين ولا قصدوا أن يقدموا حقيقة تجريبية عن الطبيعة الإنسانية، وإنما كانوا يعبرون بهذا التعريف عن إلزام أخلاقي أساسي.. غير أن العقل ـ أو النطق ـ اصطلاح ناقص لا يمكننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانية في ثرائها وتنوعها، وكل هذه الأشكال الرمزية. إذن، فلنحد الإنسان أنه حيوان ذو رموز بدلا من أن نحده بالعقل أو النطق. فإذا فعلنا ذلك ميزنا اختلافه عما سواه، واستطعنا أن نفهم الطريق الجديدة المهيأة للإنسان، أعني الطريق إلى المدينة»،

ارنست كاسيرر : دراسات في الإنسان،

المترجم إلى العربية بعنوان : مدخل إلى فلسفةالحضارة الإنسانية.

تعريب : إحسان عباس، بيروت،

دار. الأندلس، 1961، ص. 69-66

في مكانة الرمزي

إذا كـان هناك مـشكـل أسـاسي في العلوم الإنسـانـيـة فـهـو، من دون شك، مشكل الدلالة. ولو نحن اخترنا عبارة تـشاؤمية لقلنا مع كوين إن الدلالة أخذت المكان التي كان يحتلها الموجـود الأول في الميتافـيزيقا الأسـاسية. أمـا إن شئنا أن نكون أكثر تفـاؤلا، وأكثرتسامحا إزاء الميـتافيزيقا، فإننا سنرى في هـذا الاستبدال نقطة انطلاق أسلوب جديد في التفكير العلمي والفلسفي.

إن اكتشاف السّنن الجيني قد طبع مرحلة هامة من معارفنا البيولوجية، بل إنه ربما يكون قد أزاح الغموض الذي كان يكتنف الحياة والوراثة.

أما الآن، فـإن هم البحث يتـركز حـول قضـية جديدة هـي قضيـة المعنى التي أخذنا نعي حضـورها الملح في جميع الميادين. فإذا لم يظهـرالمعنى كنموذج علمي جديـد، فهو لاينـفك يمثل "مفـتاحـا جديدا" للتـحليل العلمي.ذلك المفتـاح الذي كانت سوزان لانجر

(1942) قد أعلنت عنه وبشرت به : فبعد زمن الحياة، ها قد حل زمن المعنى والرمـز، ذلك أننا جمـيـعا نعثـر على الرمز فـي طريق بحثنا، سـواءكنا مناطقـة أو رياضيين، نبحث عن النظرية الـواصفة للأنساق الصورية، أوكنا مخـتصين في لغة التـخطيطات أو عـلمـاء فـزيولوجـيـا وأعـصـاب ندرس قـواعـد الإدراك وتخـزين المعلومـات واستـعمـالهـا، أو كنا علمـاء اجتـمـاع، وعلمـاء نفس، وأنتـروبولوجيـا وإثنولوجـيا، أو فـلاسفـة وأصحـاب تحليل نفسي أو نـقاد أدب...أنّى اتجهنا تظـهر الدلالة ويظهـر الرمز، وبالرغم من ذلك، فلسنا أكـثرعلماً بـالدلالة من أوغدن og-den ور يشاردRichard s كانا يتساءلان سنة 1923 : "ما معنى المعنى؟ ".

ينبغي أن نضع الرمزي أولا وقبل كل شيء في المجتمع. باستعـمالنا لغة نظرية المنظومـات، بإمكانناأن نقـسم المنظومة الاجـتمـاعيـة العـامة أربعـة أقسـام تشكل منظومات جـزئية أسـاس : المنظومة البـيواجتـماعيـة، المنظومة البـيئيـةالاقتـصادية، المنظومة السوسيوسياسية، ثم المنظومة الثقافية الرمزية. تهتم المنظومة البيواجتماعية بالأفـراد موزعـين إلى جمـاعـات حسب الجنـس والسن والسلالة والـقرابة، وكـذا

بالعلاقات التي تربط هذه الجماعات، تلك العلاقات التي يطلق عليها الأنتربولوجيون، بنيات قرابة. هناك دراستان تهتمان أساسا بهذه المنظومة هما الديمغرافيا والأنتربولوجيا الاجتماعية. أما المنظومة البيئية الاقتصادية، فتشمل الثروات والضغوط البيئية والتقنيات والأفراد موزعين إلى جماعات حسب تخصصاتهم التقنية وعلاقاتهم في الإنتاج. سيشكل اختيارالثروات، والإنتاج والتوزيع المظاهر الثلاثة للتحليل الاقتصادي التقليدي. وينبغي أن نضيف إليها المواد والطاقات التي تتبادلها مع المنظومة البيئية المحيطة. الدراسات التي تهتم بالمنظومة البيئية ـ الاقتصادية هي الاقتصاد السياسي وعلم البيئة. أما المنظومة السوسيو سياسية، فتشمل أفرادا موزعين حسب جماعات، منضوين تحت مؤسسات ومرتبطين وفق علائق سلطة، تلك العلائق التي تمتزج بها، بنسب متفاوتة، السلطة "الشرعية" التي يعترف بها الأفراد، وكذا قوة الردع التي تعتمد التهديد. يدرس هذه المنظومة علمان هما السياسة وعلم الاجتماع.

وأخيرا هناك المنظومة الرمزية الثقافية التي تنظر إلى المجتمع من زاوية الدلالات. وهو يتكون من ظواهر تبدو للوهلة الأولى شديدة التنوع : كاللغة، وتصنيف الأشياء، والموجودات، والمعتقدات، والأعمال الفنية والمنجزات التقنية، والقواعد الأخلاقية، والشعائروأساليب العيش، والأنظمة الدينية والإيديولوجيات... كيف يمكن لهاته العناصرالمتنوعة أن تكون موضوع دراسة واحدة بعينها؟ خصوصا وأن هذه العناصر توجد اليوم محط عناية دراسات متباينة : كعلم الاجتماع، واللسانيات وتاريخ الفن وعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي الخ... من اللازم إذن معرفة ما إذا كان حقل الثقافة يشكل حقلا موحدا، لا يخلو من انسجام، بحيث يمكن لدراسة واحدة أن تقوم بتحليله بكيفية مناسبة فعالة.

هل هناك علاقة تضم جميع التصرفات البشرية التي تشكل عالم الثقافة؟ إن التنمية العامة لكل هاته الأشكال في مجتمع ماهي حضور الرمزي، وأعني حضور علاقة نوعية تربط الدال بالمدلول : إن كلمة "شجرة" تحيل إلى فكرة الشجرة مثلما أن كلمة "ميزان" تحيل إلى الفكرة المجردة عن العدالة، و"العَلَم" إلى الوطن، و"الصليب" إلى المسيح والمسيحية. في جميع هذه الأحوال، تعمل البنية الأساسية

نفسها : يحيل جزء من التجربة الحالية إلى جزء آخر من التجربة يظل وجوده وهماً على العموم، بحيث يكون أحد الجزءين رمزا للثاني ـ وهكذا، فإن عالم الثقافة يترابط ويتوحد بفضل الرمزي، فإذا كان هناك من علم بالثقافة فإنه لن يكون إلا العلم بالرمز أي السيميولوجيا.

(L.A White 1949 ; C.Geertz, 1973).

إن الرابطة التي تضم مختلف مجالات الثقافة ليست رابطة صورية بنيوية فحسب، وإنما هي رابطة فعلية. كان المختصون بمرض فقدان النطق هم أول من افترض وجود وظيفة خاصة تميز النوع البشري هي الوظيفة الرمزية :

" وهي تتمثل في القدرة على تمثل شيء ما (مدلول) عن طريق دال مختلف لايستخدم إلا من أجل هذا التمثل : اللغة، الصورة الذهنية، الفعل الرمزي..." (بياجي ـ اينهيلدر 1966) بإمكاننا أن نتابع تولد هذه الوظيفة الرمزية عند الطفل وكذا نموها ؛ فعند اكتمال الفترة الحسية الحركية، أي عند سن 18 شهرا، تتجلى هذه الوظيفة بظهور خمسة أنواع من السلوك : التقليد والمحاكاة، القدرة الرمزية أو قدرة التوهم، الرسم، الصورة الذهنية واللغة (بياجي). هاته الأنواع من السلوك تعتمد استراتيجية التمثل نفسها عن طريق العلامات والرموز، فمن المشروع إذن افتراض وظيفة رمزية لاتقل حقيقة ووجودا عن وظيفة التغذية أو التكاثر لدى الكائن الحي[...]

إن افتراض الوظيفة الرمزية يمكننا من تجاوز الازدواجية التي تتخبط فيها العلوم الإنسانية اليوم : فإما أن يشكل الرمزي عالماآخر يكتنفه الغموض قدرا على الخلق والإبداع (وهذه هي الأطروحة "المثالية")، أو أن يعتبر الرمزي مجرد أشباح وانعكاس باهت للعالم الدنيوي، عالم المصالح. في نظر معظم المهتمين بالعلوم الإنسانية، لايتمتع الرمزي بكامل الوجود، فهذا بورديو مثلا يعتبر أن «التبادل الرمزي ليس إلا تداولا مغلوطا لنقد مغلوط».

وهذا أغودوليس يعتبرأن «التمثلات الدينية تضع عللا خيالية مكان العلل الفعلية، أو على الأقل فإن العلل الفعلية تصبح معلولات للعلل الخيالية المتعالية». فكيف نقبل هذه الهوة التي تفصل صنفين من السلوك البشري : السلوك التقني

والسلوك الرمزي؟ إنهما معا سلوكان وسيطان تنفصل عن طريقهما الذات عن موضوعها كي تأخذه المأخذ اللازم : فبدل أن يواجه الإنسان قطعة الحجر بيديه وأظافره، يستعمل الآلة، وهي كيان وسيط يتوسط اليد والحجرة، وبدل الاستجابة البسيطة إلى المنبه، فإن الكائن البشري يضع بينهما الكلمة كواسطة. لكن بينما يطلب من الآلة أن تجعلنا سادة على الطبيعة ممتلكين لها، ينظر إلى الكلمة على أنها تقتصر على أن تعكس العلم بفضل التجانسات والاستبدالات التي يقف عندها سجل العلوم الإنسانية؟! على هذا النحو، لماذا لاتعكس المطرقة اليد التي تحركها والمسمار الذي تنزل عليه؟ إن الكلمة لاتعمل عملا أكثر غموضا مما تعمله المطرقة : كل ما في الأمر أنها تعمل بكيفية مخالفة. إن الوظيفة الرمزية تؤسس إمكانية علم وضعي بالثقافة، أي إمكانية سيميولوجيا مادية.

جان مولينو

الايديولوجيا والرمز مرجع سبق ذكره.

الخيال خزان الإبداع

أوحت إليَّ عقدة أوديب ، التي تجلى لي شيئا فشيئا أنها ظاهرة نفسية عامة، بأمور عدة. فقد بدا اختيارالشاعر أواختراعه لهذا الموضوع الرهيب أمرا ملغزا، وكان ملغزا أيضا ما خلفته التمثيلية المستمدة منه من أثر عنيف في نفوس جمهورالمشاهدين، وكذلك طبيعة تلك التراجيديات الخاصة بالقدر، ولكن أمكن تفسير جمهور كل ذلك عند ما تحقق المرءأن ثمة قانونا عاما في الحياة النفسية أدركه الشاعر بكل ما ينطوي عليه من دلالة وجدانية، فما القدر والنبوءة غير تحقيق في الخارج لضرورة باطنة ؛ وأما أن البطل يأثم دون أن يدري وعلى الرغم من نواياه، فمن الجلي أن ذلك تعبير ملائم عن الصفة اللاشعوريةلميوله الإجرامية. ومن فهمنا لتراجيديا القدر هذه، خطونا خطوة أخرى هي فهم تراجيديات الشخصية الإنسانية ـ تراجيديا هاملت التي ظلت موضوع إعجاب ثلاثمائة عام دون أن يكتشف معناها أو يفطن إلى دوافع مؤلفها. ويستحيل أن يكون الشاعر قد أنتج بمحض الصدفة تلك الشخصية التي انهارت أمام عقدة أوديب شأن عدد

لا يحصى من مثيلاتها في الحياة الواقعية ؛ فقد واجه هاملت مهمة الانتقال من شخص آخر لارتكابه فعلتين هما موضوع الرغبات الأوديبية، وإزاء هذه المهمة شلت يداه بسبب شعوره الغامض بالذنب. كتب «شكسبير» هاملت بعد وفاة أبيه بفترةوجيزة وقد حدت ملاحظاتي الخاصة بتراجيديا هاملت «بإرنست جونز» فيما بعد إلى القيام بتحليل كامل لهذه التراجيديا، ثم حذا حذوه، «أوتورانك»، فاتخذ من هذه الملاحظات مقدمة لبحثه حول اختيار كُتّاب الدراما لموضوعات رواياتهم. وقد استطاع، في كتابه الضخم عن مسألة المحارم، أن يبين كيف أن الشعراء طالما اتخذوا مسائل الموقف الأوديبي موضوعا لهم، وتتبع في مختلف الآداب الكيفية التي اتبعت في تحوير المادة وتعديلها وتخفيفها.

كان الحال يغري بالانتقال من ذلك إلى محاولة تحليل الإبداع الشعري والفني على وجه العموم، فقد اتضح أن مملكة الخيال ملجأ يتأسس خلال الانتقال المرير من مبدإ اللذة إلى مبدإ الواقع، كي يقوم مقام إرضاء الغرائز التي ينبغي الإقلاع عنها في واقع الحياة. الفنان كالعصابي، ينسحب من واقع لا يرضي إلى دنيا الخيال هذه ؛ ولكنه على خلاف العصابي، يعرف كيف يقفل منه راجعا ليجد مقاما راسخا في الواقع ؛ ومنتجاته، أعني الأعمال الفنية، إشباع خيالي لرغبات لا شعورية شأنها شأن الأحلام ؛ وهي مثلها محاولات توفيق، حيث إنها بدورها تجهد كي تتفادى أي صراع مكشوف مع قوى الكبت. ولكنها تختلف عن منتجات الحلم النرجسية الاجتماعية، من حيث إن المقصود بها إثارة اهتمام الغير وأن بوسعها أن تستثير وترضي فيهم، بدورهم، الرغبات اللاشعورية نفسها ؛ وزيادة على ذلك، فهي تستفيد من اللذة الحسية للجمال الشكلي بوصفها "جائزة مغرية". وإن ما يفعله التحليل النفسي هو أن يأخذ العلاقات المتبادلة بين ما تأثر به الفنان في حياته، وخبراته العارضة، ومنتجاته، ويستخلص منها نفسيته ،ما يعتمل فيها ــ أي، ذلك الجزء من نفسه الذي يشارك فيه الناس جميعا. مثال ذلك أنني ــ واضعا هذا الهدف نصب عيني ــ اتخذت من «ليوناردو دافنتشي» موضوعا للدراسة، يستند إلى ذكرى واحدة من ذكريات الطفولة قصها هو، ويهدف أساسا، إلى تفسير صورته "القديسةأنا مع العذراء الطفل". ولا يبدو أن المعرفة التي تكتسب من مثل ذلك التحليل، تفسد علينا الاستمتاع بإنتاج فني ما. إن الفرد

العادي قد يتوقع من التحليل بهذا الصدد أكثر من اللازم، إذا لابد من التسليم بأنه لا يوضح ما قد يعتبر أهم مشكلتين بالنسبة إليه، فالتحليل لا يملك أن يكشف عن طبيعة الموهبة الفنية، ولا هو يستطيع أن يبين الوسيلة التي يستخدمها الفنان ـ أي الأسلوب الفني.

أمكنني أن أبين من قصة قصيرة كتبها «و. جنسين» هي «جراديفا» التي لاقيمة لها في ذاتها، أن الأحلام المصطنعة يمكن تأويلها على نحو تأويل الأحلام الحقيقية، وأن العمليات اللاشعورية المألوفة لنا في «إنتاج الحلم» تتم على نحو نفسه، كذلك في عمليات التأليف الخيالي. وكان كتابي عن النكتة وعلاقتها باللاشعور عملا جانبيا استمد بطريق مباشر من كتاب «تأويل الأحلام»، فقد لفت نظري صديقي الوحيد الذي كان مهتما في ذلك الحين بعملي، أنه طالما خطر له أن تأويلاتي للأحلام تشبه النكت. وكي ألقي بعض الضوء على ذلك الخاطر، شرعت في فحص النكت، فوجدت أن جوهرها كامن في الطرق الفنية المستخدمة فيها، وأن تلك الطرق هي بعينها الوسائل التي تستخدم في «إنتاج الحلم» ـ أعني التكثيف، الإزاحة، تمثيل شيء ما بضده أو بتفاهة ما، وهكذا. وأدى بي ذلك إلى بحث اقتصادي عن مصدر ذلك القدر الكبير من اللذة المستمدة من سماع نكتة ما، فتبين أنه يرجع إلى التخلي مؤقتا عن بذل الجهد في الكبت نظرا إلى ما في النكتة من إغراء يمنح جزء من اللذة (اللذة المبدئية).

فرويد : حياتي والتحليل النفسي، الترجمة العربية، ص 76-74.

المذاهب	الأنـــوار	ماركس	ميتششه	فرويد
لأدلوجة				
الفكرة	التقاليد	الأدلوجة	الأوهام	التبريرات
حاملها	الفرد	الطبقة المسيطرة	المستضعفون	الانسان المتمدن
حقيقتها	الاستبداد	المصلحة الطبقية	الغل	معارضة الرغبة
أساسها	العقل	تقدم التاريخ	استمرار الحياة	الطبيعة الحيوانية

الفصل الرابع

العلم والعقلانية

في بساطة المنهج وضرورته وعقم الجدل المدرسي

أعترف بأني ولدت وفي نفسي نزعة عقلية تجعلني أجد اللذة القصوى في اكتشاف الحجج بنفسي، لا في الإصغاء لحجج الغير. وقد كان هذا دافعي الوحيد لدراسة العلوم منذ حداثة سني: فكنت كلما صادفت كتابا يمني القارئ باكتشافات جديدة، كنت أحاول النظر فيما إذا كان باستطاعتي الوصول إلى نتائج مماثلة بالاعتماد على فطنتي الطبيعية، وكنت لا أفوت على نفسي تلك اللذة البريئة، بالتعجل في قراءة الكتب. كثيرا ما وفقت في هذه المحاولة، حتى أدركت أني كنت أتوصل إلى الحقيقة لا كما هو الأمر عند سائر الناس، بواسطة بحوث مضطربة لا جدوى منها، تعتمد على الصدف أكثر من اعتمادها على منهج، بل بفضل عثوري. بعد تجربة طويلة، على قواعد يقينية كانت مفيدة جد الفائدة لدراساتي العلمية، وهي قواعد استخدمتها بعد ذلك في اكتشاف كثير غيرها، وهكذا ألفيت نفسي أمارس هذا المنهج ممارسة دقيقة مقتنعا بأني قد اتخذت بهذا أنجع الوسائل للدراسة. ولكن، بما أن العقول لا تتساوى جميعا في استعدادها لا كتشاف الأشياء من تلقاء ذاتها وبمحض قدراتها، فالقاعدة الحاضرة تعلمنا أنه لا ينبغي الإقبال على أصعب الأشياء وأشدها مراسا، بل الاهتمام أولا بالتعمق في أبسط الفنون وأقلها شأنا، وخاصة تلك التي يسود فيها النظام أكثر من غيرها، كصناعة السجاجيد أو الفنون الطرزية أو الوشي. كما أنه ينبغي الاهتمام أيضا بكافة التأليفات العددية، والعمليات الحسابية وما شابه ذلك، ففي جميع هذه الفنون ترويض للعقل عجيب، بشرط ألا نتعلمها عن الآخرين، بل أن نكتشفها بأنفسنا، إذ لما كان لا يوجد شيء خفي فيها، وكانت بأكملها

في متناول العقل الانساني، فهي تظهرنا على أنواع لاحصر لها من التأليفات المتمايزة فيما بينها تمام التمايز والمتباينة تمام التباين، وإن كانت تنظمها قواعد محدودة يرجع الفضل في مراعاتها إلى الفطنة الإنسانية.

ولهذا نبهنا إلى ضرورة البحث في هذه الأشياء حسب منهج. وليس المنهج فيها سوى مراعاة مستمرة للنظام القائم في الشيء ذاته أو ذلك الذي نبتكره ببراعتنا، فمثلا لو أننا طالعنا صيغة ما مكتوبة في رموز مجهولة لنا، فلاشك في أننا لن نجد فيها أي نظام. وبالرغم من ذلك، علينا أن نتخيل فيها نظاما، لا للتحقيق فقط من كل الفروض التي يمكن أن نضعها بشأن كل رمز فيها أو كلمة أو معنى، بل أيضا لأجل ترتيب هذه الرموز أو الكلمات أو المعاني، على نحو يسمح لنا بأن نعرف، بواسطة الإحصاء، كل ما يلزم عنها، فينبغي ألا نضيع الوقت في تخمين مثل هذه الأشياء بالصدفة وبدون منهج، إذ بالرغم من أننا قد نعثر عليها بهذه الكيفية، وبسرعة أكبر مما لو توسلنا إليها بالمنهج، إلا أننا نضعف بذلك من نور العقل ونعوده التوافه إلى حد أن يصبح متعلقا بظواهر الأشياء، عاجزا عن التوغل في بواطنها. ولكنه علينا ألا نقع مع ذلك في خطأ هؤلاء الذين لا يشغلون فكرهم إلا بالأمور الجدية السامية كل السمو، والتي لا يحصلون فيها بعد مجهود طويل إلا على علم مختلط، رغم رغبتهم الحصول فيها على معرفة عميقة. علينا إذن المران على أشياء أبسط، مثل تلك التي ذكرناها، بشرط أن نراعي فيها المنهج، وذلك حتى نتعود الوصول إلى الحقيقة الباطنة للأشياء، بطرق بسيطة، معروفة لنا، هي أقرب إلى ضروب اللهو منها إلى شيء آخر. وسرعان ما نشعر عندئذ، وفي وقت أقصر مما كنا نتوقع، بقدرتنا على أن نستدل بمبادئ بديهية على عدة قضايا تبدو غاية في الصعوبة والتعقيد.

إلا أنه قد يدهش البعض من أننا، في بحثنا عن الوسائل الكفيلة لاستنتاج الحقائق بعضها من بعض، قد أهملنا جميع القواعد التي رأى الجدليون أن يحكموا العقل الإنساني بمقتضاها، وذلك عندما يفرضون عليه صورا معينة للتفكيرتؤدي إلى نتيجة هي من الضرورة بحيث إن العقل يستطيع الوصول إليها بمجرد اعتماده على تلك الصور، مع أنه يهمل النظر بوضوح وانتباه في

الاستدلال ذاته. والذي نشاهده هو أن الحقيقة كثيرا ما تفلت من تلك السلاسل، بينما يبقى في قيودها هؤلاء الذين استخدموها، وهو مالايحدث لغيرهم. وتدل التجربة على أن أقوى المغالطات لا تخدع أبدا أصحاب العقل السليم، بل المغالطين أنفسهم. وهذا هو السبب في أننا، لما كنا نخشى بقاء عقلنا خاملا أثناء بحثه عن حقيقة شيء ما، فإننا نستعبد صور الاستدلال هذه باعتبارها معارضة لهدفنا، ونبحث عن كل ما يكفل استمرار انتباه فكرنا. ولكي نتبين في وضوح أكبر عقم هذا المنهج في معرفة الحقيقة، فلنلاحظ أن الجدليين لا يستطيعون تكوين قياس صحيح يؤدي إلى نتيجة صادقة، ما لم يكونوا على علم سابق بمادته، أي بنفس الحقيقة التي يستدلون عليها في قياسهم. ومن هذا نخلص إلى أنهم لا يتعلمون شيئا جديدا من تلك الصور وحدها، وأن الجدل المعتاد لافائدة فيه أصلا لمن أراد البحث عن الحقيقة، وأنه قد يفيد في بعض الأحيان، وإنما لأجل عرض بسيط لحجج كانت معلومة من قبل. وعلى ذلك، وجب نقل هذا الجدل من الفلسفة إلى البلاغة.

(ر.ديكارت). القاعدة العاشرة من القواعد لتوجيه العقل مأخوذة عن كتاب الأستاذ نجيب بلدي حول ديكارت.

الحدس والاستنباط

لا أعني بالحدس الشهادة المتقلبة للحواس أو الحكم الخادع لخيال ينشئ موضوعه إنشاء سيئا بل أقصد به تصور ذهن خالص منتبه، وهو تصور يكون من البساطة والتمايز بحيث لا يخامرنا شك في ما نفهمه، أو أن الحدس، بتعبير آخر، هو التصور الجازم لذهن خالص منتبه يصدر عن نور العقل وحده. ومادام الحدس أكثر بساطة من الاستنباط، فهو أكثر منه يقينا، ذلك الاستنباط الذي يمكنه بدوره أن يكون موضع استخدام سليم عند الإنسان. وهكذا فيمكن لكل منا أن يتبين، بفضل الحدس، أنه موجود وأن المثلث يتعين بثلاثة أضلاع فحسب، وأن الكرة تتعين بسطح واحد؛

ولكن وضوح الحدس ويقينه ليسا لازمين لمجرد الإثباتات البسيطة، بل لكل أنواع الاستدلال. وهكذا، فإذا فرضنا أن 2 و 2 ، وأن 3 و1 يؤديان إلى نفس النتيجة فلا يكفي أن ندرك بفضل الحدس أن حاصل 2 و 2 هو 4 وأن حاصل 3 و1 هو 4 كذلك، بل ندرك بفضل الحدس كذلك أن القضية الثالثة تنتج بالضرورة عن هاتين القضيتين.

وتبعا لذلك، فربما تساءل البعض لماذا أضفنا إلى جانب الحدس طريقا آخر للمعرفة يتم بواسطة الاستنباط، وتلك العملية التي نعني بها كل ما نستنتج بالضرورة عن أمور معروفة معرفة يقينية، ولكن كان ينبغي علينا أن نضع الاستنباط إلى جانب الحدس، لأن أموراً عديدة تعرف معرفة يقينية دون أن تكون واضحة. إذ يكفي أن نستنبط عن مبادئ صادقة ومعروفة عن طريق حركة متصلة لا تنقطع يقوم بها الفكر الذي يتوفر على حدس واضح لكل أمر. وبهذه الوسيلة نعرف أن آخر حلقة في سلسلة طويلة مشدودة إلى الأولى حتى إذا لم نلمس مباشرة كل الوسائل التي يتوقف عليها ذلك الارتباط، إذ يكفي أن نكون قد عبرنا هاته الحلقات بالتتابع وأن نذكر أن كل واحدة من تلك الحلقات مشدودة إلى التي بجوارها حتى الطرفين، فنحن نميز هنا بين الحدس والاستنباط اليقيني، فهناك في الاستنباط حركة وتتابع بينما يختلف الأمر عن ذلك في الحدس. وبالإضافة إلى هذا، فإن الاستنباط لا يتطلب وضوحا آنيا كما في الحدس، فكما لو كان الاستنباط يستمد يقينه من الذاكرة.

ر.ديكارت،
القاعدة الثالثة من القواعد
لتوجيه العقل، ص. 43-45،
فران، باريس.

قواعد المنهج

ولكن، كان مثلي كمثل رجل يسير وحده في الظلمات، فصممت على أن أسير الهوينى، وأن أستعين بكثير من الاحتياط في كل الأمور، فلو لم أتقدم إلا

قليلا جدا، كنت على الأقل قد سلمت من الزلل، لم أشأ البتة أن أبدأ بأن أنبذ جملة أي رأي من الآراء التي قد تكون استطاعت في بعض الأوقات أن تتسرب إلى اعتقادي، دون أن يقودها إليه العقل، من قبل أن أكون قد صرفت ما يكفي من الزمن لوضع مشروع للعمل الذي أتولاه، ولأن أتحرى المنهج الحق للوصول إلى معرفة كل الأمور التي يكون عقلي أهلا لها.

ولما كنت أحدث سنا، اشتغلت قليلا بالمنطق من بين أقسام الفلسفة، وبالتحليل الهندسي والجبر من بين أقسام الرياضيات، وهي ثلاثة فنون أو علوم كان يبدو لي أنها لابد أن تمد مشروعي بشيء، ولكنني عند امتحانها تبينت، فيما يختص بالمنطق **أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير مانعرف** من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور بل هي كفن (لول)، **ينفع في أن نتكلم فيما نجهل من غير تمييز.** ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدا؛ صحيحة ومفيدة، فإن فيه أيضا غيرها، إما ضارة وإما عديمة النفع، وهي مختلطة بها، بحيث يكاد يكون فصلها عنها من المتعسر، مثل استخراج (ديانا) أو (منيرفا) من قطعة من الرخام لم تنحت بعد. ثم إنه فيما يختص بتحليل الأقدمين وبجبر المحدثين، ففوق أنها لا تتسع إلا لأمور مجردة جدا، وتبدو وكأنها لا تطبيق لها، فإن الأول مقصور دائما على النظر في الأشكال، بحيث لا يقدر على إعمال الفهم دون إجهاده للخيال، والأخير يتقيد بقواعد ورموز جعلت منه فنا مبهما وغامضا يحير العقل، بدلا من أن يكون علما يثقفه. وهذا ما كان سببا في أنني فكرت في وجوب البحث عن منهج آخر يكون مع احتوائه **مزايا تلك العلوم الثلاثة، خاليا من عيوبها.** وكما أن كثرة القوانين كثيرا ما تهيء المعاذيرللنقائص، بحيث تكون الدولة خيرا حكما ونظاما، عندما لا يكون لديها من القوانين إلا القليل جدا، فتصبح هذه القوانين مراعاة بدقة كثيرة. كذلك اعتقدت أنه بدلا من هذا العدد الكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق، فالأربع التالية حسبي، بشرط أن يكون عزمي على ألا أخل مرة واحدة بمراعاتها صادقا ودائما.

الأولى : ألا أقبل شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك : بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا

ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتمييز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع شك.

الثانية : أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

الثالثة : أن أسير أفكاري بنظام، باديا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور حتى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

والأخيرة : أن أعمل، في كل الأحوال، من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا.

هذه السلاسل الطويلة من الحجج، وكلها بسيطة وسهلة، التي اعتاد أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلى أصعب براهينهم، يسرت لي أن أتخيل أن كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الإنسانية تتتابع على طريقة واحدة، وأنه إذا تحامى المرء قبول شيء منها على أنه حق مع أنه ليس حقا، وإذا حافظ دائما على الترتيب اللازم لاستنباط بعضها من بعض، فإنه لا يمكن أن يوجد بين تلك الأشياء ماهو من البعد بحيث لا يمكن إدراكه، أو من الخفاء بحيث لايستطاع كشفه.

ر. ديكارت

ر.مقال عن المنهج)، ص. 126-133

ترجمة محمود محمد الخضيري،

الطبعة الثانية 1968، القاهرة.

قانون المراحل الثلاث

لكي نفسر حقيقة الفلسفة الوضعية وطابعها الخاص أليق تفسير، يكون من اللازم علينا أن نلقي نظرة عامة على السير التقدمي للفكر البشري في مجموعه : وذلك لأن أي مفهوم لا يمكن أن يعرف معرفة جيدة إلا من خلال تاريخه.

وهكذا، فعند دراستنا للتطورالعام للفكرالبشري في جميع ميادين فعاليته ومنذ أبسط أنواع ظهوره إلى أيامنا هاته، نعتقد أننا كشفنا قانونا أساسيا هاما يخضع له هذا التطور بالضرورة وتثبته، على أساس متين، الأدلة العقلية التي تزودنا بها معرفة تنظيمنا الاجتماعي أو الأدلة التاريخية التي تنتج عن فحص متنبه لأحداث الماضي. هذا القانون هو أن كل مفهوم من مفاهيمنا الرئيسية وكل فرع من معارفنا يمر، على التوالي، بثلاث مراحل نظرية مختلفة :

- المرحلة اللاهوتية أو الوهمية.

- المرحلة الميتافيزيقية أو التجريدية .

- المرحلة العلمية أو الوضعية.

وبعبارة أخرى، فإن الفكر البشري، بحكم طبيعته، يستخدم على التوالي، في كل فرع من فروع بحثه، ثلاثة مناهج للتفلسف يختلف طابعها اختلافا كبيرا، بل وتتعارض تعارضا جوهريا، وهي أولا المنهج اللاهوتي ثم المنهج الميتافيزيقي وأخيراً المنهج الوضعي. ومن ثمة ثلاث فلسفات أو ثلاثة أنساق عامة من المفاهيم حول الظواهر، كل منها يستبعد الآخرين، أولها نقطة البداية الضرورية للفكر البشري وثالثها هو الحالة الثابتة المستقرة، أما الثاني فحالة انتقالية فحسب.

في الحالة اللاهوتية، بما أن الفكر البشري يتجه بأبحاثه أساسا نحو الطبيعة الباطنية للكائنات، ونحو العلل الأولى والغائية لجميع المعلومات التي تثير انتباهه، وبعبارة موجزة، بما أن الفكر البشري يوجه أبحاثه نحو المعارف المطلقة، فإنه يتمثل الظواهر كما لو كانت ناتجة عن فعل مباشر لا ينقطع، يصدر عن كائنات خارقة للطبيعة يزداد عددها أو يقل، ويفسر تدخلها التعسفي جميع ما يلحق العالم من انحرافات متجلية.

وفي الحالة الميتافيزيقية، التي لا تعدو أن تكون، في الحقيقة، إلا مجرد تغيير طفيف للمرحلة الأولى، يستعيض الفكر عن الكائنات الخارقة للطبيعة، بقوى مجردة، فيعتبرها كما لو كانت كيانات حقيقية (أي تجريدات متجسدة) كامنة

في مختلف موجودات العالم، ويعتقد أن باستطاعتها أن تخلق، بفعل ذاتها، جميع الظواهر الملاحظة التي يتم تفسيرها برد كل ظاهرة إلى كيانها المناسب.

وفي الأخير، عندما يعترف الفكر البشري باستحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، فإنه يتخلى في الحالة الوضعية عن البحث عن أصل الكون ومصيره، كما يعزف عن معرفة الأسباب الخفية للظواهر كي ينصرف إلى الكشف عن قوانينها الفعلية، وأعني العلاقات الثابتة التي تتعاقب حسبها الظواهر وتتشابه، وذلك باعتماد البرهان العقلي إلى جانب الملاحظة والمزج بينهما؛ حينئذ، يكون تفسير الوقائع قد رد إلى مكوناته الحقيقية، فلا يعود إلا مجرد ربط بين مختلف الظواهرالجزئية وبين بعض الوقائع العامة التي يسعى تقدم العلم إلى اختزال عددها شيئا فشيئا.

لقد بلغ النظام اللاهوتي أسمى مراتبه عندما استعاض عن العمليات المتنوعة لالهة متعددة تعمل في استقلال بعضها عن بعض، بعناية إلهية لكائن واحد. وبالمثل، فإن آخر أطوار النظام الميتافيزيقي يمثل في تصور كيان واحد عام هو الطبيعة من حيث هي منبع وحيد لجميع الظواهر، عوضا عن كيانات جزئية متعددة. وعلى هذا النحو، فإن اكتمال النظام الوضعي، ذلك الاكتمال الذي يسعى نحوه هذا النظام دون انقطاع، والذي يحتمل ألا يبلغه مطلقا، ربما كمن في القدرة على تمثل مختلف الظواهر الملاحظة كما لو كانت حالات جزئية لواقعة عامة واحدة، كالجاذبية على سبيل المثال.

ليس في نيتنا أن نستدل هنا على هذا القانون الأساسي لتطور الفكر البشري، وأن نستخلص منه أهم النتائج التي تتولد عنه ونحن نترك ذلك إلى الجزء الخاص من هذه الدروس والمتعلق بدراسة الظواهر المجتمعية، ونحن لا ندرسه الآن إلا لكي نحدد بكل دقة السمة التي تميز الفلسفة الوضعية في مقابل الفلسفتين اللتين كانتا تهيمنان، بالتتابع على نظامنا الفكري. ولكي لا ندع قانونا في مثل هاته الأهمية دون برهان، وهو قانون سنلمس تطبيقاته أكثر من مرة خلال عرضنا لهاته الدروس، علينا أن نقتصر على إشارة سريعة للدواعي البينة العامة التي بإمكانها أن تثبت صحته. ويظهر لنا، بادئ ذي بدء أن الكشف عن

هذا القانون كاف وحده لكي ينال مصادقة كل أولئك الذين يتوفرون على معرفة عميقة بالتاريخ العام للعلوم. وبالفعل فليس هناك علم من العلوم بلغ المرحلة الوضعية إلا بإمكان كل منا أن يتمثله مكونا، في ماضيه، من تجريدات ميتافيزيقية، وإذا ما نحن تغلغلنا في ذلك، الماضي أبعد من ذلك وجدناه، تحت رحمة المفاهيم اللاهوتية. وستسنح لنا أكثر من فرصة، في مختلف أجزاء هاته الدروس، لكي نعترف بأن أكثر العلوم تقدما مايزال، بكل أسف، محتفظا حتى اليوم ببعض الآثار الجلية للمرحلتين الأوليين.

وعلاوة على هذا، فإن بإمكاننا أن نتأكد اليوم من ذلك التطور العام للفكر البشري، بكيفية ملموسة، وإن كانت غير مباشرة، وذلك بالنظر إلى تطور العقل الفردي، فبما أن نقطة الانطلاق تكون واحدة بالضرورة، سواء في تربية الفرد أو في تربية النوع، فإن مختلف الأطوار الأساسية التي يمر بها الفرد ينبغي أن تمثل الفترات الأساسية التي يمر بها النوع. والحال أن باستطاعة كل منا، إذا ماهو تأمل تاريخه الخاص، أن يتذكر أنه كان، على التوالي، فيما يتعلق بمفاهيمه الأساسية، لاهوتيا في طفولته، ميتافيزيقيا في شبابه، عالما طبيعيا في نضجه؛ وأن باستطاعة الناس، في قرننا هذا، أن يتأكدوا من صحة هذا القانون على مستوى البشر جميعهم.

أ. كونت،
دروس في الفلسفة الوضعية،
الدرس الأول.

ماهو الوضعي

إن كل السمات الأساسية للفلسفة الجديدة تتركز في الصفة التي أطلقتها عليها منذ ميلادها. تجمع كل اللغات الغربية على ان كلمة Positif ومايشتق منها، يعني **الواقع والمنفعة** اللذين يكفي ضمهما لتحديد الفكر الفلسفي الذي لا يمكن أن يكون إلا الحس السليم بعد أن ينظم ويعمم. يذكر لفظ Positif أيضا، وفي جميع اللغات الغربية، صفات **اليقين والدقة**، اللذين يميزان العقل

الحديث عن القديم. هناك معنى آخر عام يشير إلى ميل الفكر الوضعي نحو الربط والانتظام، بحيث ينفصل عن الفكر الميتافيزيقي الذي لا يمكنه أن يكون إلا نقديا : وهكذا، فعندما يدرك الجمهور الغربي هذا الربط الأخير الذي لا يقل حقيقة عن سابقيه، بالرغم من أنه لا يتجلى مباشرة، فإن كلمة Postif ستغدو غير منفصلة عن النسبي مثلما هي لا تنفصل اليوم عن العضوي Organique أي الملتحم المنتظم (اللانقدي أي اللافوضوي)، والدقيق واليقينيّ والنافع والواقعي.

A.Comte,

Le Discours sur l'ensemble du positivisme. I.PP57-8

أهمية تصنيف العلوم في فلسفة كونت

إن تصنيف العلوم يعد في آن واحد، خطة لعرض الفلسفة الوضعية وتكملة لقانون الحالات الثلاث. لكن في الوقت الذي يعبر فيه هذا القانون عن تقدم العقل الإنساني في إنشاء العلم والفلسفة، يفترض التصنيف أن العلم والفلسفة قد نشآ بالفعل، فهو يعبِّر عن ترتيبها، وهو يدل من وجهة الاستقراء عما يدل عليه من جهة التطور. وهو يبين العلاقات بين مختلف عناصر الفلسفة، وبينها وبين ((الكل)) الذي ينشأ منها.

وليس من الممكن أن تقدم هذه العلاقات على أسس عقلية طالما لم تحدد فكرتنا عن هذا ((الكل))، أي طالما ظل العلم الوضعي خاصا. ولكن متى نشأ علم الاجتماع، ونشأت معه الفلسفة الوضعية، أصبح من الممكن أن نشمل جميع العلوم الأساسية بفكرة وحيدة، لأننا نستطيع، في هذا الحال، أن نتصور هذه العلوم على أنها مظاهر مختلفة لنمو العقل الإنساني.

وحقيقة، إن للعلم موضوعا واحدا. أما الأقسام التي أدخلناها على هذا الموضوع لتسيير دراسته، فإنها مصطنعة، وإن لم تكن قائمة على التعسف، فيجب علينا أن ننظر إلى جميع فروع معلوماتنا، أي إلى جميع العلوم الأساسية، نظرتنا إلى فروع خرجت من جذع واحد. وليس معنى هذا أنه يمكن إرجاع هذه العلوم

بعضها إلى بعض، بل يكفي أن تكون متجانسة. ويترتب تجانسها على خضوعها لنفس المنهج، ثم على اتجاهها نحو نفس الغاية، وأخيرا على أنها تتوقف على نفس التقدم. أما بالنسبة لآخر هذه العلوم وأسماها، فيجب في النهاية ألاتعد العلوم الأخرى إلا مقدمات تدريجية وضرورية له.

هكذا، يعبر تدرج العلوم الأساسية في تفكير (كونت)، عن صعود التفكير الوضعي بطريقة منهجية صوب العموم والوحدة، وهو ترتيب تصاعدي وسلم للعقل، على حد تعبير (بيكون). وهو يشمل جملة (الفلسفة الأولى) التي حدس بها (بيكون) أيضا، والتي بحث عنها الفلاسفة عبثا.

ولا تحـول ذكـرى (بيكون) دون أن يكون (ديكارت) هو الذي أثر ذلك التأثير القوي في هذه الفكرة لدى (كونت). وما أبعد (كونت) عن تجاهل هذا الأمر ـ فقد سمى نفسه بخليفة (ديكارت) وعبرعن ذلك في بعض رسائله بتعبير قد ينبو عن الذوق السليم، وهوأنه (المكمل) (لديكارت). مما لا ريب فيه أن هذا الأخير لم يتصور سلسلة العلوم الأساسية على غرار (كونت)، فبعد أن طبق منهجا وضعيا في دراسة الطبيعة غير الحية، وحتى في دراسة الطبيعة الحية، عاد إلى المنهج الميتافيزيقي فيما يمس بقية الظواهر. غير أن هذا (الحل الوسط الديكارتي) ما كان من المستطاع إلا أن يكون حلا مؤقتا. ومع هذا، فالفضل يرجع إلى (ديكارت) في أنه أخضع عددا كبيرا من أنواع الظواهر لسلطان التفكير الوضعي نهائيا، وفي أنه أكد وحدة العلم في نفس الوقت الذي أكد فيه وحدة المنهج. وقد عجز (ديكارت) نفسه عن تحقيق هذه الوحدة المزدوجة، إذ لم يكن وقتها قد حان بعد، ولان الشروط الضرورية لم تكن قد توافرت في ذلك الحين. ولذا، نرى أن بعض العناصر الميتافيزيقية استمرت في فكرة (ديكارت) عن العلم. وقد اعتقد هذا الفيلسوف، خطأ، أنه يمكن الوصول إلى المنهج العام بتحوير المنهج الرياضي.

وقد استأنف (كونت) عرض الأفكار الرئيسية لدى (ديكارت) وصححها في الوقت نفسه على النحو الذي أتاحه تقدم التفكير الوضعي منذ قرنين من الزمان، فوظيفة (العلم الموجه) ـ إذا أجيز هذا التعبير ـ تنتقل من الرياضة إلى علم

الاجتماع. زد على ذلك أن وحدة العلم، كما كان يفهمها (كونت)، لا تحول دون استحالة إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض، فتجانس العلوم ضمان كاف لهذه الوحدة، وتكون هذه العلوم سلسلة متصلة (وتدرجا عاما) وتتوقف جميعها على العلم النهائي - وفي نهاية الأمر، لا تتضمن وحدة المنهج الوضعي أنه يكون على نمط واحد في جميع العلوم، فلكل علم أساسي - كما سنرى فيما بعد - أساليبه الخاصة به إلى أكبر حد.

وهكذا يرينا تصنيف العلوم كيف تتخطى الفلسفة الوضعية القرن الثامن عشر الذي نشأت فيه، لكي تتصل ب (بيكون) و (ديكارت)، ففي هذه المسألة أخذ (كونت) عن (بيكون) أن كل معرفة علمية تعتمد على الظواهر التي لوحظت ملاحظة جيدة، وأن مجموعة العلوم الوضعية كلها تعد أساسا ضروريا للفلسفة الوحيدة التي نستطيع الوصول إليها. وهو يدين لديكارت هنا بفكرته عن وحدة المنهج ووحدة العلم؛ وقد نستطيع القول بأنه أخذ عن (بيكون) فكرته عن (مادة) العلوم، وعن (ديكارت) فكرته عن (صورتها)، فكيف استطاع (كونت) إدخال هذه (المادة) في تلك (الصورة)؟ نجد الجواب على هذا السؤال في النظرية الوضعية عن العلم.

لفي - برول، فلسفة أوجست كونت.

الفكر الفلسفي والروح العلمية

إن استخدام المنظومات الفلسفية في مجالات بعيدة عن منبعها الفكري يكون دوما عملية تتطلب دقة ومهارة، وهو في الأغلب عملية مخيبة للآمال، فالمنظومات الفلسفية عندما تخرج عن سياقها تصبح عقيمة مضلّلة؛ إنها تفقد فعاليتها كأنساق فكرية متماسكة، تلك الفعالية التي نستشعرها عندما ننظر إلى تلك الأنساق في أصالتها الحقة، بنظرة تتصف بروح الأمانة الدقيقة التي يتقيد بها المؤرخ، وعندما ننظر إليها، في زهوها، وهي تعمل الفكر فيما لن يفكر فيه أكثر من مرة واحدة. ربما وجب أن نستخلص من هذا أنه لا ينبغي استعمال

منظومة فلسفية من أجل أهداف غير تلك التي ترسمها هي لنفسها. وحينئذ، سنجني على الفكر الفلسفي أكبر جناية إذا ما نحن تجاهلنا تلك الغائية الداخلية وتلك الغائية الفكرية التي تنفخ الروح في المنظومة الفلسفية وتعطيها قوتها ووضوحها. ولو نحن حاولنا بصفة خاصة، أن نسلط الأضواء على مشاكل العلم عن طريق التفكير الميتافيزقي، إذا ما دعينا مزج نظريات العلم بنظريات الفلسفة، نلفي أنفسنا مضطرين لتطبيق فلسفة تكون بالضرورة فلسفة غائية ومنغلقة، على فكر علمي متفتح. وهكذا، فقد نسيء إلى الجميع : نسيء إلى العلماء والفلاسفة والمؤرخين، فالعلماء لا يعيرون أية قيمة لكل إعداد ميتافيزيقي، وهم يعلنون أنهم يقبلون للوهلة الأولى الدروس التي تمليها عليهم التجربة إذا كانوا يهتمون بالعلوم التجريبية، أو المبادئ التي تفرضها عليهم البداهة العقلية إذا ما كانوا يهتمون بالعلوم الرياضة، فناقوس الفلسفة لا يدق بالنسبة إليهم إلا بعد أن يفرغوا من عملهم الحقيقي. فهم يتصورون فلسفة العلوم كما لو كانت جدولا بالنتائج العامة للفكر العلمي ومجموعة من الوقائع الأساسية. ومادام العلم دوما غير مكتمل، فإن فلسفة العلماء تظل دوما فلسفة انتقائية، إنْ قليلا أو كثيرا، إنها تبقى دائما فلسفة مفتوحة لا تستقر على حال، وحتى إذا ما كانت النتائج الإيجابية تظل من بعض النواحي ضعيفة الارتباط، فإنه من الممكن أن تقدم تلك النتائج بتلك الكيفية، كما لو كانت أحوالا للفكر العلمي على عكس الوحدة التي تميز الفكر الفلسفي، ففلسفة العلوم، في رأي العالم، ما تزال تحت نفوذ الوقائع.

أما الفلاسفة، فبما أنهم يشعرون بقدرتهم على الربط فيما بين الوظائف الفكرية فإنهم يعتبرون أن من شأن تأمل لهذا الفكر المنسق أن يكون كافيا دون أن يعيروا كبير اهتمام لتعدد الوقائع وتنوعها. وقد يختلف الفلاسفة فيما بينهم حول سبب ذلك الترابط والتناسق، وحول المبادئ التي يقوم عليها تدرج التجارب وتسلسلها. وقد يذهب بعضهم بعيدا في نزعته التجريبية فيعتقد أن التجربة الموضوعية العادية كافية لتفسير الانسجام الذاتي، ولكنهم يعتبرون أن الفكر لا يكون فلسفيا إذا لم يستشعر في لحظة من لحظات تفكيره، وحدة الفكر وانسجامه، وإذا لم يضع الشروط التي يتم بمقتضاها التركيب فيما بين المعارف.

وهكذا، فإن الفيلسوف يصوغ دوما المشكل العام للمعرفة بدلالة تلك الوحدة وذلك الترابط والانسجام والتركيب. وحينئذ، يبدو له العلم ذخيرة من المعارف جيدة الصنع والمترابطة فيما بينها أشد الارتباط. وبعبارة أخرى، فإن الفيلسوف يطلب من العلم أمثلة تؤيد نشاط وظائفه العقلية ولكنه يعتقد أن في استطاعته دون مساعدة العلم وقبل قيامه، أن يحلل ذلك النشاط المترابط المتناسق. وهكذا، فهو يورد الأمثلة العلمية دائما دون أن يكلف نفسه عناء تحليلها؛ وهو قد يعلق على تلك الأمثلة في بعض الأحيان متبعا مبادئ ليست هي المبادئ العلمية. وقد توحي له تلك الأمثلة بصورمجازية وبمماثلات وتعميمات. وهكذا، فغالبا ما تصبح النسبة تحت أقلام الفلاسفة نزعة نسبية، ويصبح الفرض افتراضا والبديهية حقيقة أولى. وبعبارة أخرى، فإن الفيلسوف عندما يقف خارج الفكر العلمي وبمنأى عنه، فإنه يعتقد أن فلسفة العلوم يمكن أن تقتصر على مبادئ العلوم وعلى القضايا العامة، أو أن الفيلسوف، عندما يقتصر على المبادئ، فإنه يعتقد أن مهمة فلسفة العلوم هي ربط مبادئ العلوم بمبادئ فكر خالص في مقدوره أن يهمل المشاكل التي يثيرها التطبيق الفعلي : إن فلسفة العلوم، في رأي الفيلسوف، لا تكون قط بكاملها تحت نفوذ الوقائع.

وهكذا، غالبا ما تظل فلسفة العلوم ثابتة في طرفي المعرفة : إما تقبع في دراسة الفلاسفة لمبادئ مغرقة في العمومية، أو في دراسة العلماء لنتائج مغرقة في الخصوصية. إنها تستنفذ طاقتها وتنهك قواها في مواجهة العقبتين الإبستمولوجيتين المتضادتين اللتين تحدان من كل فكر وتقفان حجر عثرة في طريقه : هاتان العقبتان هما العمومية والمباشرة؛ فأحيانا تعطي فلسفة العلم قيمة لما هو قبلي، وأخرى لما هو بعدي، متجاهلة تحولات القيم الإبيستيمولوجية التي لا ينفك الفكر العلمي المعاصر يقوم بها بين القبلي والبعدي، بين القيم التجريبية والقيم العقلية.

يبدو من الجلي إذن، أننا مازلنا في حاجة إلى فلسفة للعلوم بإمكانها أن تكشف لنا عن الشروط الذاتية والموضوعية التي تؤدي فيها مبادئ عامة إلى نتائج خاصة وتقلبات متنوعة، فلسفة تبين لنا كذلك ما هي الشروط التي توحي لنا فيها نتائج خاصة جزئية بتعميمات تكملها وبجدل يبدع مبادئ جديدة.

وحين يكون في استطاعتنا أن نترجم إلى اللغة الفلسفية تلك الحركة المزدوجة التي تغذي الفكر العلمي المعاصر، فإننا سنتبين أن الانتقال من البعدي إلى القبلي، ومن القبلي إلى البعدي انتقال ضروري. وأن النزعتين التجريبية والعقلانية تربطهما في الفكر العلمي الجديد، رابطة عجيبة تعادل في قوتها تلك الرابطة التي تشد اللذة إلى الألم. وبالفعل، فإن في انتصار إحدى تلك النزعتين، تأييدا للأخرى : فالتجريبية في حاجة إلى أن تفهم ،والعقلانية في حاجة إلى أن تطبق. إن كل نزعة تجريبية، إذا لم تشمل قوانين واضحة مترابطة تنتج عن بعضها البعض نتيجة منطقية، فإنها لا يمكن أن تكون موضع تفكير أو تدريس؛ وإن كل نزعة عقلانية، إذا لم تؤيدها حجج ملموسة، وإذا لم تتخذ صورة تطبيقية في الواقع المباشر، لا يمكنها أن تقنع تمام الإقناع، فنحن نثبت قيمة القانون التجريبي عندما نتخذه أساسا لبرهان، ونحن نعطي للبرهان مشروعيته عندما نتخذه أساسا لتجربة؛ فالعلم إذن، تلك المجموعة من الأدلة والتجارب، والقواعد والقوانين، والبداهات والوقائع، في حاجة إلى فلسفة ذات قطبين.وعلى الأصح، إنه في حاجة إلى نمو جدلي، ذلك لأن كل مفهوم يتضح بكيفية متكاملة إذا ما نظر إليه نظرتين فلسفيتين مختلفتين.

وقد يساء فهمنا إذا ما عتبر هذا الكلام مجرد اعتراف بالازدواجية، فعلى العكس من ذلك، إن الانتقال الإبستمولوجي من قطب لآخر، هو، في نظرنا، دليل على أن كل من المذهبين الفلسفيين، اللذين أعطينا صورة عنهما عن طريق اللفظين : تجريبية وعقلانية، هو المكمل الفعلي للآخر. إن أحدهما يتمم الآخر، وإن الفكر يكون علميا عندما يأخذ مكانه في المجال الإبستمولوجي الذي يوجد بين النظر والعمل، بين الرياضيات والتجربة، وإن المعرفة العلمية لقانون طبيعي معناها معرفته كظاهرة وككنه، كفينومين وكنومين. وما دمنا نسعى في هذا الفصل التمهيدي إلى أن نحدد، بأشد ما يمكن من الوضوح، موقفنا ومرمانا الفلسفيين، فعلينا أن نضيف أن حد هذين الاتجاهين الميتافيزيقيين يجب أن يعلي من قيمته : وذلك هو الاتجاه الذي ينتقل من العقلانية إلى التجربة. وإننا سنحاول تمييز فلسفة العلم الفيزيائي المعاصر عن طريق هاته الحركة الإبستمولوجية. وعلى ذلك، فإننا سنؤول التفوق الجديد للفيزياء الرياضية كانتصار للنزعة العقلانية.

هاته العقلانية التطبيقية، هاته العقلانية التي تستقي المعلومات التي يجود بها الواقع كي تترجمها إلى برنامج تحقيق وإنشاء، هاته العقلانية تتمتع، في رأينا، بامتياز جديد، فالتطبيق عند هاته العقلانية الكشافة ليس تشويها، وهي تخالف في هذا النزعة العقلانية التقليدية. وإن الفعالية العلمية التي تسترشد بنور العقلانية الرياضية ليست اتفاقا حول المبادئ، فتحقيق برنامج عقلاني من التجارب يعين واقعا تجريبيا ليس فيه أثر للا معقول، ستتاح لنا الفرصة لنثبت أن الظاهرة المنظمة أغنى من الظاهرة الطبيعية. وحسبنا الآن، أننا أبعدنا عن ذهن القارئ تلك الفكرة الشائعة التي ترى أن الواقع مجموعة من الأمور للا معقولة التي لا يمكن الإتيان عليها. إن العلم الفزيائي المعاصر هوبناء عقلاني، إنه ينزع عن مواد بنائه كل أثر للا معقول، وإن الظاهرة المصنوعة المشيدة يجب أن تصان ضد خطر أي تعكير لا معقول. وها نحن على بينة من أن العقلانية التي ندافع عنها ستقوم في وجه الجدال الذي يستند إلى ما في الظاهرة من جانب لا معقول متعذر الكشف، كي يجزم بواقع معين. فالتطبيق بالنسبة للعقلانية العلمية ليس فيه هزيمة ولا تواطؤ. فالعقلانية ترغب في أن تتخذ صورة تطبيقية، وإذا ما كانت تلك الصورة التطبيقية سيئة، فإنها تعدل من نفسها، وهي لا تنكر قيمة المبادئ التي تنطلق منها، بل إنها تطعم تلك المبادئ بروح جدلية. وهكذا، فربما كانت فلسفة علم الفزياء هي الفلسفة الوحيدة. وإن كل فلسفة أخرى تعتبر مبادئها شيئا لا يمكن المساس به، وتعتبرحقائقها الأولى حقائق كلية نهائية مكتملة. إن أي فلسفة أخرى تتباهى بانغلاقها.

كيف لا نرى، والحالة هذه، أن الفلسفة التي تريد أن تكون ملائمة أحسن الملاءمة للفكر العلمي الذي يتطور تطورا مستمرا، لا بد وأن تأخذ بعين الاعتبار فعل المعارف العلمية على بنية الفكر؟ وهكذا، فبمجرد مانشرع في التفكير في دور فلسفة العلوم، حتى نواجه مشكلا يظهر لنا أنه قد طرحا سيئا، سواء من قبل العلماء أو من قبل الفلاسفة، ذلك هو المشكل المتعلق ببنية الفكر وتطوره. وهنا أيضا، يقوم نفس التعارض، فالعالم يظن أنه ينطلق من فكر لا بنية له ولا معارف، والفيلسوف غالبا ما يفترض فكرا جاهزا مزمنا بكل المقولات الضرورية لفهم الواقع.

يعتبر العالم أن المعرفة تصدر عن الجهالة كما ينبثق النور عن الظلمات. إن العالم لا يدرك أن الجهل نسيج من الأخطاء الوضعية العنيدة والمتلاحمة. إنه لا يدرك أن الظلمات الفكرية تشكل بنية وأن كل تجربة وضعية صحيحة لابد والحالة هذه، أن تعني دوما تصحيحا لخطأ ذاتي. لكنه ليس في استطاعتها أن تقوض الأخطاء الواحدة تلو الأخرى وبكل سهولة. إن الأخطاء منتظمة متلاحمة فيما بينها، وإن الفكر العلمي لا يمكن أن يقوم إلا على أنقاض الفكر غير العلمي. إن العالم غالبا ما يضع ثقته في تربية مفككة الأجزاء، في حين أنه ربما كان على الفكر العلمي أن يرمي إلى صلاح ذاتي كلي. إن كل تقدم فعلي للفكر العلمي يقتضي انقلابا وتحولا، فتقدم الفكر العلمي المعاصر قد أحدث تغييرا في مبادئ المعرفة ذاتها.

أما فيما يتعلق بالفيلسوف، ذلك الذي تفرض عليه مهنته أن يجد في نفسه حقائق أولى، فإن الموضوع إذا ما أخذ كوحدة جاهزة لا يجد صعوبة في أن يلائم مبادئ عامة، لذا فإن التقلب والتحول لا يعكر صفو فكر الفيلسوف، فهو إما أن يهمل هاته الأمور، كما لو كانت أمورا ثانوية لا جدوى منها، أو أن يكدسها كي يرتضي باللامعقولية الجوهرية للمعطيات، وفي كلتا الحالتين، يجد الفيلسوف في نفسه استعدادا لأن يقيم، حول العلم، فلسفة واضحة سريعة سهلة يسيرة، ولكنها تظل فلسفة فيلسوف. وحينئذ، تكفي حقيقة واحدة للخروج من الشك والجهالة واللاعقلانية، إنها تكفي لتقذف النور في النفس : وتنعكس بداهتها انعكاسات لاحد لها، وهاته البداهة هي نور وحيد : إنها فريدة من نوعها، وحيدة في شكلها. وهاهنا، لا يرى الفكر إلا بداهة واحدة. وهو لا يحاول أن يبدع لنفسه بداهات أخرى. وإن انطباق الفكر مع ذاته في الكوجيطو يكون من الوضوح والجلاء بحيث إن العلم بهذا الشعور الواضح يصبح مباشرة وعيا بعلم وتأكدا من تأسيس فلسفة للمعرفة. وهاهنا، يكون الشعور بوحدة الفكر، في مختلف معارفه، ضمانا لإرساء قواعد منهج دائم أساسي نهائي. وأمام مثل هذا النجاح، كيف كان من الممكن أن يشعر المرء بضرورة إدخال تغيير على الفكر والبحث عن معارف جديدة؟ إن مناهج العلوم، مهما تنوعت أشكالها ومهما تغيرت من علم لآخر، فهي في اعتبار الفيلسوف صادرة، بالرغم من ذلك، عن منهج أولي، منهج

يجب أن يطعم كل المعارف وأن يعالج كل الموضوعات بنفس الكيفية. وهكذا، فإن رأيا يذهب إلى ما نذهب إليه من اعتبار المعرفة تطورا للفكر ومن تسليم بالتحولات التي تطرأ على وحدة الكوجيطو ودوامه، إن مثل هذا المذهب لمن شأنه أن يضايق الفيلسوف ويزعجه. ومع ذلك ،فإننا ملزمون بالوصول إلى مثل هاته النتيجة، إذا ما نحن أردنا أن نعرف فلسفة المعرفة العلمية كفلسفة مفتوحة كوعي لفكر يرسي دعائمه بجريه وراء المجهول وببحثه في الواقع عما يعارض معارف سابقة. علينا أن نعي قبل كل شيء أن التجربة الجديدة تقول لا للتجربة القديمة، وإلا لما كان الأمر بطبيعة الحال متعلقا بتجربة جديدة. ولكن هاته اللا لا تكون أبدا قطيعة بالنسبة لفكر قادر على أن يضفي على مبادئ طابعا جدليا، وأن ينشئ في ذاته أنواعا جديدة من البداهات، وأن يطعم جسمه بشروح وتفسيرات، دون أن يمنح أي امتياز لما قد يعتبر كتلة متراصة من التفسيرات الطبيعية التي في استطاعتها أن تفسر كل شيء. (....) ولكي نوضح وجهة نظرنا، لنسق مثالا على هذا التعالي التجريبي، وذلك على غرار أكثر الأمثلة بعدا عن مذهبنا وفي ميدان النزعة التجريبية بالضبط. وإننا نعتقد، بالفعل، أن هذا التعبير (التعالي التجريبي) ليس تعبيرا مبالغا فيه، إن شئنا أن نعرّف عن طريقه العلم المجهز كتعال للعلم الذي يقوم على الملاحظة الطبيعية. هناك انفصال بين المعرفة العلمية، فنحن نرى الحرارة على الترمومتر ولا نحس بها، ولولا النظرية لما علمنا قط إذا ما كان مانراه وما نحس به يوافقان نفس الظاهرة. وسنرد في كتابنا على الاعتراض الذي يتمسك بالترجمة الحسية للمعرفة العلمية، والاعتراض الذي يدعي إرجاع التمحيص التجريبي إلى مجموعة من قراءات لثبت الآلات. وفي الحقيقة، فإن موضوعية التمحيص التجريبي عند قراءة ذلك الثبت هي التي تعين الفكر الذي نمحصه كفكر موضوعي. وهكذا، سرعان ما تحل واقعية الدالة الرياضية محل واقع المنحنى التجريبي.

وإذا لم تنل وجهة نظرنا هاته رضا البعض، هاته الوجهة التي تضع الأداة والجهاز كشيء يجاوز العضو، فإن لدينا من الأدلة ما يكفينا لكي نثبت أن الميكروفيزياء تفرض موضوعا يجاوز الموضوعات المألوفة، فهناك على الأقل انفصال في العملية التي تخلق موضوعات، لذا فإن من حقنا أن نقول بأن التجربة

في العلوم الطبيعية تتمتع بنوع من التعالي، وأنها ليست منغلقة على ذاتها. وسرعان ما تكون العقلانية التي تغذي هاته التجربة مضطرة إلى قبول تفتح مرتبط بهذا التعالي التجريبي. إن الفلسفة النقدية التي سنشير إلى متانتها فيما بعد، يجب أن تدخل عليها تعديلات بمقتضى هذا التفتح ذاته. ومادامت أطر الفهم في حاجة إلى أن تصبح أكثر مرونة واتساعا، فإن سيكولوجية الفكرالعلمي يجب أن تقوم على دعائم جديدة. إن الثقافة العلمية يجب أن تعين التغيرات العميقة التي يجب أن تلحق الفكر.

ولكن إذا كان ميدان فلسفة العلوم عسير التحديث، فإننا نود، في هذا الكتاب، أن نطلب من الجميع أن يقوموا ببعض التنازلات :

نلتمس من الفلاسفة أن يعطونا الحق في استخدام عناصر فلسفية مفصولة عن المنظومات التي ولدت في حضنها. إن المتانة الفلسفية لمنظومة ما قد تكون في بعض الأحيان مرتكزة على وظيفة خاصة، فلم نتردد في أن نقدم هاته الوظيفة الخاصة للفكر العلمي الذي هو في أشد الحاجة لمبادئ تطعيم فلسفي. لن يكون في ذلك عيب لو نحن أخذنا جهازا إبستمولوجيا عجيبا كالمقولة الكنطية لنثبت أهميتها بالنسبة لتنظيم الفكر العلمي. إن كان الخلط بين المرامي والتلفيف بينها من شأنه أن يخلط المنظومات الفلسفية، فإن انتقاء الوسائل لا ترفضه فلسفة للعلوم تريد أن تتحمل أعباء مهام الفكر العلمي. وتهدف إلى أن تبررمختلف أنواع النظريات وتقيس مدى أهمية تطبيقاتها، وتريد، قبل كل شيء أن تثير الانتباه إلى الطرق المتنوعة المتبعة في الاكتشاف، حتى ولو كانت تلك الطرق من قبيل المجازفة. كما أننا نلتمس من الفلاسفة كذلك أن يكفوا عن رغبتهم في إيجاد وجهة نظر واحدة، وجهة نظر ثابتة عندما يريدون أن يتحكموا في كل علمي هو من السعة والتغر كعلم الفيزياء. وحينئذ سنخلص، لتحديد خصائص فلسفة العلوم، إلى فلسفة تعددية هي وحدها القادرة على أن تغذي عناصر التجربة النظرية شديدة التنوع، والبعيدة عن أن تكون كلها في نفس الدرجة من النضج الفلسفي. لنعرف فلسفة العلوم إذن كفلسفة مشتتة موزعة. وعلى العكس من هذا، فإن الفكر العلمي سيبدو لنا منهج تفكيك محكم التنظيم، منهج تحليل دقيق لمختلف النظريات الفلسفية التي جمعت ضمن المنظومات الفلسفية.

ونلتمس من العلماء الحق في أن نفصل العلم لحظة عن ميدان عمله الوضعي، وأن ننزع عنه تشبثه بالموضوعية لكي نكشف فيما يتسرب في أكثر المناهج صرامة، من عنصر ذاتي ونشرع بأن نطرح على العلماء أسئلة قد تبدو سيكولوجية ثم نثبت لهم رويدا رويدا أن كل سيكولوجية مرتبطة بمصادرات ميتافيزيقية، فالفكر يمكن أن يقبل ميتافيزيقا بدل أخرى لكنه لا يستطيع أن يستغني عن الميتافيزيقا. سنسأل العلماء إذن : كيف تفكرون؟ وماهي محاولاتكم المترددة وتجاربكم وأخطاؤكم؟ وتحت أي دافع تعدلون من آرائكم ؟ولماذا يكون كلامكم شديد الإيجاز حين تتحدثون عن الشروط السيكلوجية لبحث جديد؟ زودونا بأفكاركم العائمة وتناقضاتكم وآرائكم المتحجرة واقتناعاتكم التي لا تقوم على حجج. قد ينظر إليكم كما لو كنتم واقعيين، فهل حقا أن تلك الفلسفة الكمية التي لا ارتباط فيها ولا ازدواج ولاتدرج، هل حقا تلائم تلك الفلسفة تنوع أفكاركم وحرية افتراضاتكم؟ حدثونا عما يخالجكم من أفكار، لا وأنتم تغادرون المخابر بل ساعة مغادرتكم للحياة العامة لولوج الحياة العلمية. لا تحدثونا عن نزعتكم التجريبية التي تأتي في الزوال، بل عن نزعتكم العقلانية التي تحل في الصباح. وحدثونا عما تتمتع به أحلامكم الرياضية من سبق للتجربة وعن فورة مشروعاتكم وعن حدوسكم الضمنية. لو كان في استطاعتنا إذن أن نقوم بفحصنا السيكولوجي على هذا النحو، فإنه سيظهر لنا جليا أن الفكر العلمي يبدو هو أيضا تشتتا سيكولوجيا حقا، وبالتالي توزعا فلسفيا حقا، مادام كل جذر فلسفي ينمو في حضن فكر معين. وحينئذ، سيكون على مختلف المشاكل التي يطرحها الفكر العلمي أن تأخذ معاملات فلسفية متمايزة. وهكذا، لن يكون جدول الواقعية والعقلانية هو ذاته بالنسبة لجميع المفاهيم. وفي اعتقادنا، فإن المهام الدقيقة لفلسفة العلوم ينبغي أن تطرح في مستوى كل مفهوم على حدة. كل افتراض وكل مشكل وكل تجربة وكل معادلة ستتطلب فلسفتها الخاصة، فربما اقتضى الأمر إقامة فلسفة الجزئيات الإبستمولوجية، فلسفة علمية تفاضلية هي بمثابة الند لفلسفة الفلاسفة التكاملية؛ وهاته الفلسفة التفاضلية هي التي سيكون عليها أن تقيس تطور الفكر. وبصورة إجمالية، فإن تطور الفكر العلمي سيوافق الانتقال من صورة واقعية إلى صورة عقلانية؛ وهذا الانتقال لا يكون قط انتقالا

كليا، فإن كل المفاهيم لم تبلغ نفس المرحلة من مراحل تحولاتها الميتافيزيقية. ونحن، عندما سنعمل فكرنا الفلسفي بصدد كل مفهوم، سنتبين، بأشد ما يمكن من الوضوح، الطابع الجدالي للتعريف الذي تبنيناه. وسنتبين ما يميز هذا التعريف ومالا يقبله وما يرفضه. ستتجلى الشروط الجدلية لتعريف علمي يخالف التعريف العادي بشكل أوضح، وسنفهم من خلال حديثنا الجزئي عن المفاهيم ما سنطلق عليه فلسفة اللا.

غاستون باشلار، فلسفة اللا، المقدمة
المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس .

المعرفة العادية والمعرفة العلمية.

نعتقد إذن أننا، إذا أخذنا بعين الاعتبار الثورات العلمية المعاصرة، نستطيع أن نتحدث، على غرار فلسفة (كونت)، عن مرحلة رابعة، بحيث توافق المراحل الثلاث الأولى العصور القديمة والوسطى والحديثة. أما هاته المرحلة الرابعة فتبلور القطيعة بين التجربة العادية والتقنية العلمية. ويمكن أن تعين بداية هاته المرحلة الرابعة، من جهة النظر المادية مثلا، في اللحظة التي أصبحت المادة توصف بخصائصها الكهربائية، أو على الأصح بخصائصها الإلكترونية (...).

إن الطابع غير المباشر لتحديدات الواقع العلمي هو الكفيل وحده بأن ينقلنا إلى عالم تسوده إبستمولوجيا جديدة. وعلى سبيل المثال، فحينما كان الأمر يتعلق بتحديد الأوزان الذرية على الطريقة التي يقتضيها الفكر الوضعي، فقد كانت تقنية الميزان التي لا تخلو من دقة كافية لكي تفي بالمطلوب. أما في القرن العشرين، عندما أصبحنا نعزل النظائر ونزنها، فقد ظهرت الحاجة إلى تقنية غير مباشرة. والمطياف اللازم لهذه التقنية يقوم على أساس تأثير المجالات الكهربائية والمغناطيسية. وإذا نحن قارنا المطياف بالميزان، فبإمكاننا أن نعتبره جهازا ذا طابع غير مباشر. لقد كان علم (لا فوازييه)، الذي تقوم على أساسه وضعية الميزان، دائم الصلة بالمظهر المباشر للتجربة العادية. ولكن حينما نلحق بالمادية ضربا من الكهربائية، فإن الأمر يتغير تماما لأن الظواهر الكهرابائية في مجال الذرات هي

ظواهر خفية، فلا مفرمن دراستها عن طريق أجهزة خاصة لا يكون لها أي دلالة مباشرة بالنسبة للمعرفة العادية؛ ففي كيمياء (لافوازيي) يوزن كلورور الصود يوم على نحو ما يوزن ملح الطعام في الحياة العادية. ولم يكن من شأن الكيمياء الوضعية، بكل ما كانت تحرص عليه من دقة علمية، سوى العمل على إعطاء ظروف الدقة التجارية مزيدا من التحديد. غير أن الانتقال من تحديد إلى تحديد آخر، لا يغير من فكرة القياس ذاتها. وحتى إن نحن أصبحنا نقرأ وضع مؤشر الميزان عن طريق الميكروسكوب، فإن ذهننا لا يتخلى عن فكرة التوازن وثبات الكتلة، وهي مجرد فكرة تطبيقية تستند إلى مبدأ الهوية الذي تأخذ به المعرفة العادية. وحينما يتعلق الأمر بمطياف الكتلة، فإننا نكون بازاء إبستمولوجيا استدلالية نحتاج لفهمها الإحاطة بالعلم النظري في كليته. إن المعطيات نفسها هنا هي عبارة عن نتائج.

غ. باشلار،
العقلانية التطبيقية ،ص. 102-103،
الطبعة الثالثة،
المنشورات الجامعية الفرنسية، باريس.

العلم مناهض دوما للرأي الشائع

«يتعارض العلم، سواء من حيث حاجته إلى الاكتمال أو من حيث المبدأ، مع الرأي تعارضا مطلقا. وإذا ما حصل له أن أجاز الرأي، بصدد نقطة خاصة، فإنما يكون لذلك لأسباب غير تلك التي تؤسس الرأي؛ بحيث إن الرأي خاطئ دوما، فالرأي يفكر تفكيرا سيئا؟ إنه لا يفكر : إنه يترجم الحاجات إلى معارف. حين يشير الرأي إلى الموضوعات، من خلال نفعيتها، فإنه يحرم نفسه من معرفتها. لا يمكن أن نؤسس شيئا على الرأي : بل يجب تحطيمه أولا، لأنه هو العقبة الأولى التي يتعين تخطيها. لا يكفي مثلا أن نصحح الرأي بصدد نقط خاصة بالمحافظة على معرفة عامية مؤقتة وكأنها أخلاق موقتة. إن الروح العلمية تحرم أن يكون لنا رأي حول مسائل لا نفهمها، أي حوار مسائل لا نعرف كيف نصوغها صياغة

واضحة. يتعين، قبل كل شيء، أن نعرف كيف نضع المسائل. ومهما قيل، فإن الحياة العلمية لا يمكن أن تطرح المسائل نفسها. إن هذا المعنى بالضبط للمشكلة هو الذي يعطي للروح العلمية طابعها الحقيقي. إن كل معرفة هي، بالنسبة للروح العلمية، جواب عن سؤال. إذا لم يكن هناك سؤال فلا يمكن أن تكون هناك معرفة علمية. لاشيء يسير من تلقاء ذاته. لاشيء معطى. كل شيء منشأ (Tout est construit).

باشلار، تكون الفكر العلمي،
فران. 1967، ص 14.

الرياضيات والواقع

لقد استطاع الإنسان أن يتكرفي جميع الميادين المتصلة بالواقع مناهج كانت في جوهرها رياضية. ولا شك أن بعض هذه المناهج لا تزال في مرحلتها الأولية. ولكنها بالرغم من ذلك، تسعى لفهم الواقع من خلال سلسلة من البنيات الرياضية. وباختصار، يمكن القول إن الرياضيات، تلك المحاولة التي يبدو أن لا مبرر لها، تتجاوز شيئا فشيئا ما نسميه الواقع (...).

ولقد ابتدأ هذا النجاح للرياضيات، عبر التاريخ، مع الميكانيكا، وبلغ أوجه مع الميكانيكا النيوتنية، ومع الفلك الرياضي : لقد أصبح بإمكان الرياضيات، عن طريق فرضية بسيطة، أن تتنبأ تنبؤا دقيقا مضبوطا بتفاصيل جميع حركات الكواكب.ولقد استمر الأمر في عصرنا هذا مع علوم الفيزياء (ولربما حتى مع العلوم البيولوجية، والعلوم الإنسانية) (...).

وإننا لنرى، في مستهل شباب كل علم، تراكم الوقائع التجريبية وانتشار الحذر، كما نرى استعمال المنهج الاستقرائي أو التجريد المغرق. وهكذا، يمكن أن تدخل الرياضيات في شباب كل علم، ولكن بوصفها أداة جيء بها من الخارج (لتساعد في صياغة القوانين). وتلك كانت المرحلة الماضية لعلمي الفيزياء والكيمياء، وهذه الآن هي حال علم البيولوجيا والاقتصاد.وخلافا لما سبق، لو

تأملنا المراحل الأكثر تطورا، كما هو الشأن في نظرية الجاذبية، ونظرية ميكانيكا الكوانتا (وهذه الأخيرة مازال يدخل فيها حساب الاحتمال بعكس الأخرى)، فإن الأمور تتغير رأسا على عقب، فلقد ظهر إنشاء الديناميكا النيوتونية أقوى مثل من نوعه لما يسمى بالمحاولة الاستنباطية الكلية؛ وأقوى مثل آخر على هذا الاستنباط هو النظرية النسبية للجاذبية، ونرى في هاتين النظريتين انفصالا حاسما أو تخليا عن المنهج الاستقرائي أو التجريد. وحينما تخلى المكتشفون لمثل هذه النظريات عن المنهج الاستقرائي ولجؤوا إلى الرياضيات الخالصة، فإنهم قد ابتكروا بفضل اللجوء إلى خيالهم الرياضي أوليات نظرية قارنوا بين نتائجها وبين القوانين التي استقرئت من الوقائع التجريبية. ولاشك أن المعطيات التجريبية يمكن، إلى حد ما، أن توحي بالبنيات الرياضية التي قد يناسب إدخالها أو إبعادها، كما تؤكد هذه المعطيات التجريبية بكيفية أدق، التمحيص النهائي. غير أن ظهور نظرية جديدة ليس من شأن هذه المعطيات التجريبية في نهاية الأمر، إنما هو شأن خصوبة الفكر الرياضي الخلاق. ومن هنا جاء الجانب الإبداعي الذي تقدمه لنا النظريات العلمية ومبادؤها. ولا يتم تحقيق هذه النظريات والمبادئ إلا بعديا (....) ومن ثم، لم تعد الرياضيات أداة فحسب، بل أصبحت تفكير المبدع بعينه.

بياجي : المنطق والمعرفة العلمية

لابلياد، باريس.

الرياضيات وسيلة اكتشاف لا أداة تعبير

إن ما قد يفسح المجال للاعتقاد بأن الفكر العلمي يظل في الواقع هو هو عبر أعمق التصحيحات التي يحققها، إنما يرجع إلى أن الباحثين لا يقدرون دور الرياضيات في الفكر العلمي حق قدره. فقد كرروا بلا كلل أن الرياضيات لغة ووسيلة تعبير بسيطة، وألفوا اعتبارها أداة يتصرف بها عقل واع بذاته، عقل سيد على الأفكار المحضة المتحلية بوضوح سابق للرياضيات. وقد كان من الممكن أن تتمتع مثل هذه التجزئة بمعنى في غابر الفكر العلمي وأصله، عندما كانت الصور الحدسية الأولى قوة إيماء تعين على تشكل النظرية. مثال ذلك، إذا قبلنا أن فكرة

الجاذبية فكرة بسيطة واضحة، أمكن القول إن التعبير الرياضي عن قوانين الجاذبية إنما تدقق الأحوال الخاصة وتربط بعض النتائج، كقانون المساحات. ولهذه النتائج أيضا معنى واضح مباشر في الحدس الأول. ولكن الفكر العلمي يغْدو، بكيفية ما، أكثر انسجاما في المذاهب الجديدة التي تبتعد عن الصور الساذجة : فقد صار بعد اليوم كله حاضرا في جهده الرياضي، وبتعبير أفضل، غدا الجهد الرياضي هو الذي يؤلف محور الاكتشاف، وهو وحده يتيح لنا أن نفكر في الظاهرة. كان الأستاذ (لانجفان) يقول لنا قبل بضع سنوات : (إن الحساب التانسوري يعرف الفيزياء أفضل مما يعرفها الفيزيائي نفسه). وهذا الحساب هو في الحق الإطار النفسي للفكر النسبي. إنه أداة رياضية تبدع العلم الفيزيائي المعاصر مثلما يبدع المجهر علم الحياة المجهري. إن المعرفة الجديدة متعذرة بدون سيادة هذه الأداة الرياضية الجديدة.

غاستون باشلار،

الفكر العلمي الجديد.

التفسير الآلي للطبيعة

كان غاليليو عالماً فزيائيا حصر جهده بدراسة الظواهر الألية والفلكية وتردد في تعميم طرقه ومبادئه. أما معاصره ديكارت، وهو رياضي لامع، وواضع علم الضوء، فقد أمكنه أن يرى بوضوح لا مزيد عليه، المعاني الواسعة لهذه الأمور. وكان أول من أوضح للعالم نتائج العمل العلمي (الذي كنا نتحدث عنه)، ورسم في كلام واضح خطوط الكون الجديد الكاملة الذي شرع الناس في الدخول إليه. نشر عام 1637 أول مؤلفاته وهو ((بحثه في الطريقة))، وأولى نتائج أبحاثه وتطبيقاته في الهندسة والضوء والطبيعيات العامة. وحين توفي عام 1650 كان قد أذاع شهرة التفسير الرياضي للطبيعة في كامل أوربا. وأوحى الثقة لكثير من الباحثين المنعزلين في أن يستمروا في عملهم. وربى رهطا من التلامذة في فرنسا وهولندا وألمانيا وإنكلترا. في هذه الأثناء، كانت الدماء تسيل في المانيا من جراء

المعارك ((الدينية)) في حرب الثلاثين سنة. وكانت إنكلترا توجه كل قواها في الجدل الديني والسياسي. وكانت إيطاليا واقعة في قبضة الإصلاح الكاثوليكي. ولكن فرنسا كانت قد حققت وحدتها القومية في ظلال حكم ملكي قوي مطلق، تدبره الطبقة المتوسطة وتستغله لنفسها في الوقت ذاته، كما أن هولاندا كانت قد توجت الحرية السياسية والازدهار التجاري بعد الكفاح المرّ ضدّ إسبانيا. وكان هذان البلدان الأخيران مركز أوربا الفكري خلال القرن السابع عشر بكامله، إلى أن جاءت إنكلترا إلى المقدمة في بعض العشرات الأخيرة من السنين. ولقد أصبح المذهب الديكارتي الفلسفة الرسمية في هولاندا وفرنسا تقريبا. وأصبح العلم الجديد للمرة الأولى محببا إلى الطبقات المثقفة. وأخذ رجال (فونتنيل) مثلا يكتبون قطعا صغيرة منمقة عنه لتوضع على موائد زينة السيدة. ومهد الطريق أمام نيوتن، الذي يمكن القول عنه إنه أكبر الديكارتيين ليحقق مذهبه التركيبي الكبير. كذلك مهد الطريق أمام الجمهور ليتلقى باحترام وتوقير الصورة التي وضعها عن آلة العالم المنسجمة.

لقد عبر شانو Chanut ، وهو أقرب أصدقاء ديكارت، أفضل تعبير عن رؤيا صديقه إذ كتب على قبره : ((حين قارن ديكارت في عزلته الشتوية أسرار الطبيعة بقوانين الرياضيات، تجرأ إلى الأمل بأن يستطيع فتح أسرار الطبيعة والرياضيات بمفتاح واحد)). والإشارة هنا هي إلى الحادث الذي وجه حياة ديكارت بكاملها، فهو بعد أن تلقى أحسن علوم زمانه في فرنسا، شعر بكراهية لكل ماتلقاه ماعدا الرياضيات، فاتجه إلى ((كتاب العالم الكبير)) وبحث عن المعرفة في البلاطات والجيوش وفي تجاربه مع الناس، مقتنعا بأنه ((قد يلقى مقدارا من الحقيقة، عند كل إنسان، مفكرا في قضاياه الخاصة التي إذا أخطأ فيها كانت عواقبها وخيمة عليه، أكثر مما يلقى عند رجل أدب وعلم في مكتبه وهو يتأمل فيما لايوصل الى نتيجة)). وقد علمته الاختلافات التي وجدها في عقائد الناس أن يكون عديم الثقة بالعادات وأن يصغي إلى صوت العقل وحده، فقرر ذات يوم وهو قابع في غرفته هربا من البرد، أن يطرح جميع اعتقاداته التي لا يثبتها العقل.وكان يجهد

الفكر في قضايا رياضية فتراءى له أن منبع العلم الصحيح هو في أن يجمع أفضل ما في التحليل الهندسي والجبر.

ج. هرمان راندال،
تكوين العقل الحديث،
الجزء الأول.

نجاح التأويل الرياضي للطبيعة

إن الحقيقة البارزة التي تلون كل اعتقاد آخر في هذا العصر الذي سادت فيه فكرة العالم النيوتوني هي النجاح الهائل الذي أحرزه التأويل الرياضي للطبيعة. لقد رأينا كيف وجد غاليليو أن بوسعه قياس الحركة والتنبؤ عنها بتطبيق لغة الرياضيات على كتاب الطبيعة؛ وكيف أن ديكارت عمم، بالاستناد إلى طريقته وما لاقته من نجاح، مبدأ كليا في البحث العلمي، وصورة جارفة تمثل الكون وكأنه آله كبيرة؛ وكيف أن هذين المفكرين توصلا إلى مفهوم لقوانين طبيعية متسقة هي آلية في جوهرها. لكن صورة ديكارت الكونية كانت هيكلا غير مكتمل، ولم تكن الرياضيات والمشاهدات الفيزيائية، قد تقدمت إلى الحد الذي كان يمكنه من اكماله قبل ان يعتصره الموت المبكر، فترك لتلامذ ته نظاما في العالم قدمه كافتراض مؤقت، دون أن يفسح له الوقت مجالا للتثبت منه بوساطة تلك الاختبارات الدقيقة التي أخذ يقر أكثر فأكثر بضرورتها لتحديد اي من الحوادث المشاهدة الحقيقية قد وقعت فعلا بين الحوادث الكثيرة المحتملة التي يمكن استنتاجها من المبدأ الآلي. والفضل في الكشوف التي جعلت عمل نيوتن ممكنا لا يعود إلى الديكارتيين المتشددين الذين قبلوا الهيكل الذي وضعه ديكارت كشيء نهائي دون أن يحاولوا التحقق منه بالطريقة التي وضعها معلمهم، وإنما يعود إلى مفكرين أكثر إبداعا من هؤلاء، وأولئك هم الذين اتفقوا مع غاليليو بتشديده على التجربة، فأحجموا لمدة جيل كامل عن تقديم فرضية عامة. وقد كانت المآثر التي حققتها الرياضيات في حقلي السوائل والغازات موفقة بصورة خاصة. واخترع توريشللي Torricelle ـ أحد تلامذة غاليليو ـ ميزان ثقل الهواء (البارومتر) عام

1643 ووزن الجـو. وجــاء باسكال Pascal بعـد أربع سنوات، فأكـد قياسـاته بواسطة تجربته الشهيرة حين حمل البارومترإلى أعلى الجبل ولاحظ الضغط الجوي المتناقص. ويعود إلى باسكال أيضـا الفضل في وضع قوانين ضغط السـوائل، بينما استطاع روبرت بويل Robert Boyle الذي درس على غاليليو أن يكشف قانون ضـغط الغازات. ومن المهم أن نلاحظ أنه بعد مرور عـشرين سنة استـعملت هذه الحـقـائق في الآلات لـرفع الماء. وفي نهـاية العـصـر أخـذ مـحـرك نْيوكُومْنْ Newcomen البخـارى في تطبيـق قـوة البـخار على الصناعـة. وقـد طبـقت الرياضيـات على الضوء أيضـا بشكل عجـيب، وتوسع العالم الهـولندي هويجنز Huygens بشكل منتظم في علـم الضوء الذي كـان كل من ديكارت وكبلرقـد شرعـا فيه. وجاء نيوتن فأعطاه صيغته الكلاسيكية. وقـد قاس رومر Roemer سرعة الضوء فعلا عام 1695.

في جـميع هذه الأعـمال، كـانت الرياضيـات والتجـارب حليفين ناجـحين. وتمثل روح العلم الجديد بتـأسيس الجـمعية الملكيـة في لندن عام 1662 ((من أجل تنشيط العلم الفـيزيائي الرياضي التـجريبي)) وكانت هذه المؤسـسة، التي طالما ألح ديكارت في المطالبـة بها من أجل التعـاون العلمي، قد تأسـست بوحي من بيكون الذي كان يتوق إلى مؤسسة علمية كبيرة في المستقبل؛ لكنها اتبعت بحكمة طرق غـاليليو الـرياضيـة أكثـر من أسـاليب علمـاء عهـد اليطابات القـائمـة على مجـرد الأبحاث التـجريبية، فلئن ارتكز العلم على التجريب، فإن غـايته الرئيسيـة كانت ترمي، لمدة قـرن آخـر على الأقل، إلى ربط حـوادث الطبـيـعـة المشـاهدة بالقـانون الرياضي. ثم إن العضـو البارز في الجـمعية المـلكية روبرت بويل Robert Boyle- الذي سبقت الإشارة إليـه - يقتسم مع هويجنز الفخر في أنه كـان باحثا ظهر بين غاليليو ونيوتن، فقد تمكن أن يجمع خيوط الكيـمياء السحرية والفيزياء الرياضية. وقد كان لتعميمه لطريقة غاليليو في التجريب الرياضي تأثير قوي في نيوتن. وفي عام 1674 كشف مايو - وهو عضـو آخر من أعضاء الجمعيـة- الأوكسجين. مع أن قـرنا مـضى على هذا الـكشف قـبل أن يسـتطيع كل من بـريستلي ولا فـوازيه أن يركزاه في علم كيماوي.

جون هرمان راندال،

تكوين العقل الحديث، الجزء الاول.

علوم الأحياء والمنهج التجريبي

عند التجريب على الأجسام الجامدة، لايجب أن تعتبر إلا وسطا واحدا وهو الوسط الكوني الخارجي. أما فيما يتعلق بالكائنات الحية الراقية، فهناك وسطان، على الأقل، يجب علينا، اعتبارهما : هناك الوسط الخارجي الموجود خارج العضوية، وهناك الوسط الداخلي. (...). بالنسبة لجميع الكائنات الحية، يحتفظ الوسط الداخلي، الذي هو من إنتاج العضوية، بعلاقات ضرورية مع الوسط الكوني الخارجي سواء أكانت علاقات تبادل أو علاقات توازن. ولكن ، كلما زادت العضوية اكتمالا، يتخصص الوسط العضوي وينعزل، شيئا فشيئا ، عن الوسط المحيط به، فعند النباتات أو الحيوانات ذات الدم البارد يكون هذا الانعزال أقل مما هو عند الحيوانات ذات الدم الساخن، فعند هذه يكون للسائل الدموي حرارة وتركيب يكاد يكون قارا متشابها. ولكن هذه الظروف المختلفة ليس من شأنها أن تخلق اختلافا في الطبيعة بين مختلف الكائنات الحية (...) وخلاصة القول، فإنه يمكننا، اعتبارا لما سبق، أن نكون فكرة عن التعقيد الهائل الذي تتمتع به الظواهر الحيوية ، وعن الصعوبات الكبيرة التي يواجهها العالم الفسيولوجي عندما يريد أن يجرب على هذه الأوساط العضوية الداخلية. ومع ذلك، فإن هذه الصعوبات لاتقهرنا إذا ما نحن اقتنعنا بأننا في الطريق السوي . وبالفعل، فإن هناك حتمية مطلقة في جميع الظواهر الحيوية. ومن ثمة، فهناك علم بيولوجي. كما أن هناك مبررا للدراسات التي نقوم بها.

الفسيولوجيا العامة هي العلم البيولوجي الأساسي، ومشكلته الرئيسية هي تحديد ظروف الظواهر الحيوية(...). ويصح أن نقول إن الحياة لا تدخل مطلقا اي اختلاف وتمايز في منهج العلم التجريبي الذي يجب تطبيقه لدراسة الظواهر الفسيولوجية. ومن هذه الزاوية، فإن العلوم الفسيولوجية والعلوم الفيزيائية ـ الكيميائية تعتمد على مبادئ البحث نفسها. ولكن يجب أن نعترف، مع ذلك بأن الحتمية في الظواهر الحيوية ليست حتمية معقدة فحسب، ولكنها متدرجة كذلك، بحيث إن الظواهر الفسيولوجة المعقدة مكونة من ظواهر أبسط منها يحدد بعضها البعض وتجتمع كلها وتترابط من أجل غاية واحدة. وبالفعل فإن

العضوية تشكل دائرة مغلقة ولكنها دائرة لها رأس وذنب وبداية ونهاية، بمعنى أن الظواهر الحيوية لا تتمتع كلها بنفس الأهمية. ولكن على العالم الفسيولوجي الذي يجد نفسه خارج العضوية الحيوانية التي يدركها في مجموعها، أن يأخذ بعين الاعتبار تناسق هذا المجموع، في الوقت الذي يريد فيه أن يطل على داخل العضوية ليتعرف على آليات كل جزء منها.ومن هنا، ينتج أن العالم الفيزيائي أو الكيميائي يستطيعان أن يبعدا عن ذهنهما كل فكرة عن علة الغائية في الظواهر التي يلاحظانها، بينما يضطر العالم الفسيولوجي أن يقبل الغائية متجلية في الجسم العضوي الذي تتضامن فيه الحوادث الجزئية ليخلق بعضها البعض. وعلى ذلك، فيجب أن نكون على علم بأننا إذا قسمنا العضوية الحية وعزلنا مختلف أجزائها، فما ذلك إلا توخياً لسهولة التحليل التجريبي، لا لفهمها منعزلة، فنحن إن أردنا أن نعطي لخاصية فسيولوجية قيمتها ومعناها الحقيقي، وجب أن نردها إلى المجموع.

كلود برنار،

(مقدمة في دراسة الطب التجريبي).

الثورتان العلميتان

إن الأفكار التي تألفت منها الثورة العلمية الكونية عند جيلنا هي صنع ثورتين فكريتين رئيسيتين كانتا بمثابة توجيه جديد هام في الفكر العلمي، فالثورة الأولى، وهي التي ارتبطت بأسماء (دارون) و(والاس) و(هاكسلي) و(هيكل)، نشرت مفهوم التطور والتغير والنمو والصيرورة. وسرعان ماسيطرت على الجو الفكري بكامله في ذلك العصر، بعد أن ركزت جهودها في الأبحاث البيولوجية، والثانية التي قيض لها النجاح بفضل عبقرية (آينشتاين) و(بلانك) و(دوبروى) و(هايز نبرغ) و(شرود نجر)، أدخلت مجموعة جديدة من المفاهيم والمبادئ الأساسية في الفيزياء الرياضية، وأدهشت جيلنا بنظرية النسبية والكم وموجات التحريك، وبظفرها في موضوع تركيب الذرة وأسرارها. ولقد عشنا حتى الآن أربع أحقاب من السنين مع الأفكار التطورية، وهو وقت كاف لنتغلب على الهزة الأولى التي تعقب الدهشة أو الحماس. لقد كشفنا بشيء من الدقة المتضمنات البعيدة لهاتين

الثـورتين بما في ذلك نتائـجهـما الأكـثر عـمـقا والأقل بروزا، والحـدود التي أهمل شأنها بسبب الحـماس الأول. لكننا مـازلنا مع ذلك وسط الصدمـة الأولى الناتجة عن الثورة في المـفاهيم الفيـزيائية. إن جـدة التناقض الذي لم يتمـثل سوى نصف تمثيل، مازالت تخلع ثوبا من الظلام على تفهمنا برصانة لنتائجهما الفكرية ماعدا بالنسبة للاختصاصي. (...).

كانت نتيجة الثـورة البيولوجيـة في القرن الماضي بصـورة عامة، ذات صبـغة طبيعـيـة : أي أنها وضعت الإنـسان وأعمـاله بصورة واضـحة على مسـرح البيـئة الطبيعية، وأعطتهما أصلا طبيعيا وتاريخا طبيعيا. وكانت النتيجة في المدى البعيد نتيجة إنسانية أيضا، فقد تحـول الإنسان من كائن منفصل عن باقي الطبيعة يعيش فوقها، ويعتمد في حياته كل الاعـتماد على خالقه، إلى مخلوق قادر على التفاعل والتعاون مع القـوى والمصادر الأخرى في بيئـته الطبيعيـة وإخضاعهـا إلى حد ما لإرادته. أمـا نتيـجة الثـورة الفيـزيائية الحـاضرة، فـيبـدو أنها ذات صـبغـة إنسانيـة بالدرجة الأولى : فهي تشدد علـى العامل الإنساني في التفسيرات العلمـية، وتشير إلى عالم يمكن للحياة الإنسانية فيه أن تكون حياة طبيعية .

جون هارمان راندال،
تكوين العقل الحديث،
الجزء الثاني، الترجمة العربية.

التفسير الآلي في علم الحياة

بينما كـان علما الفيزياء والكـيمياء يصـوغان التعمـيمات التي توصلا إليـها، كانت تدخل علوم الحيـاة ذات المبادئ الآليـة في التفسـير. وقـد عنى هذا في علم الحياة تفسيـر جميع أعمال العضويات الحية بمصطلحـات كيماوية خالصة. وكان الكيماوي الألماني ليبيغ Liebig رائدا في الكيمياء العضوية. وقد أدخل مع تلميذه يوحنا مولر Johannes Muller والعالم الفرنسي كلود برنار دراسة كيمياء الكائن الحي في منتوجاتها وعملياتها. ولم يكن بعد هذه البداية سوى خطوة لفكرة تحري الحياة كـسلسلة من التفـاعلات الكيـماوية المعـقدة. أمـا الأسمـاء فيكثـر تعدادها، فجاك لويب Loeb مثـلا يعتبـر بالنسبة للأمـيركيين رمزا للمـآثر التي نمت في علم

الحياة التجريبي وما يتوقع أن يتم فيه. ويبدو أن التجارب كانت تشير الى نتيجة مؤداها أن جميع الأفعال العضوية في الأشكال الدنيا للحياة على الأقل، في أجزائها وفي سلوكها الكلي معا، يمكن تفسيرها بمصطلح كيماوى فحسب. وقد عبر عن ذلك لويب بقوله : ((العضويات الحية هي آلات كيماوية قوامها الرئيسي مادة صمغية وتمتلك خاصية المحافظة على ذاتها وتوليد ذاتها من جديد .. والفارق الأساسي بين المادة الحية والمادة غير الحية هو هذا : فالخلية الحية تكون مادتها الخاصة المعقدة في مركبات بسيطة غير معينة تجدها في الوسط المحيط بها، بينما البلور يجمع ببساطة الجزئيات الموجودة في محلوله زائد الإشباع. وهذه القوة التركيبية التي تحول أحجار بناء صغيرة إلى مركبات معقدة خاصة بكل عضوية هي، سر الحياة أو بالأحرى أحد أسرار الحياة)) ويؤكد أمثال هؤلاء من علماء الحياة أن جميع أفعال أية عضوية من العضويات من أدناها الى أعلاها يمكن إرجاعها إلى تفاعلات كيماوية ذات نوع معين، فالحياة في عملياتها هي كيماوية خالصة. وإذن، يجب أن تكون كذلك من حيث نشأتها أيضا. وقد تولد النسل في عضويات مزدوجة الجنس بواسطة تطعيم اصطناعي في البيضة الخلية، دون وجود أية بيضة ذكرية. وبمثل هذه الوسائل، تولدت حيوانات معقدة كالضفدعة مثلا من بيضة الأنثى وحدها. ويعتبر معظم علماء الحياة أن خلق الحياة الفعلي من مادة غير حية شيء يمكن أن يتم في المختبر، حالما يمكن عزل المادة الكيماوية المنظمة أو الأنزيم وتركيبها. ((لم تكن نشأة الحياة حادثا مفاجئا وقع قبل ملايين السنين دون أن يتكرر بعد ذلك، وانما هي أمر يستمر مكررا ذاته في مراحله الأولى كل وقت وهو يحدث في جيلنا ، فلو حصلت لدينا المادة وأشكال الطاقة تحت الشروط الملائمة، كان حتما للحياة أن تتولد)) ((إن الغاية النهائية لجميع العلوم الفيزيائية هي تصوير جميع الحوادث بشكل تجمع الأجزاء النهائية وتفرقها. ولما لم يكن هنالك من انقطاع بين المادة التي تشكل العالم الحي وغير الحي كان بالإمكان التعبير عن هدف علم الحياة بذات الطريقة.))

صحيح أن هنالك عددا قليلا من علماء الحياة المعارضين الذين يشعرون أن هذه الثقة هي سابقة لأوانها نوعا ما، ولكن لما كانت نظرياتهم سلبية بكاملها، وقائمة على أساس إنكار أن الأفعال الحية كلها قابلة للتفسير في مصطلح

كيماوي، ولما كانت الاقتراحات التي يقدمونها من الأمور الأخرى اللازمة غامضة كل الغموض، كان من الطبيعي أن ترفض الأكثرية الكبيرة الإصغاء لأناس ينكرون إمكان قيام علم حياة، فالتفسير الآلي يبدو البرنامج الوحيد للبحث، في حين أن ((المذهب الحياتي)) الذي يشدد بالإضافة على نوع من ((مبدأ للحياة)) كعامل تفسيرى، لايستطيع المفاخرة بمثل هذه المآثر التجريبية الرائعة.

ج . هـ . راندال،
«تكوين العقل الحديث»، ص. 137، الجزء الثاني .

الغائية

إن الموقف الذي ينكر الغائية في الميدان العضوي هو موقف فيه مفارقة جزئية. ومع ذلك، فإن معظم علماء الفسيولوجية ينفرون من الاعتبارات الغائية، اما لأنهم ينكرون الغائية أو لأنهم يرفضون اتخاذها بعين الاعتبار. ومعنى ذلك أنهم يرفضون فكرة ((الدالة)) التي هي الموضوع الوحيد للعلم. معهم حق في أن يخرجوا من ميدان العلم كل غائية لا هوتية. ولكن يبقى مع ذلك التساؤل عما إذا كان مفهوم الغائية غير قابل لأن يتخذ معنى وضعيا، أليست الغائية بالفعل مفهوما وضعيا؟ فهناك بعض العلاقات الغائية التي تظهر لنا غير قابلة للشك كالعين والنظر، الجناح والطيران الخ... إن عبارة ((علة غائية)) هي عبارة غير صالحة، فنحن نحاول عبثا أن نتصور علة تجئ بعد معلولها وتحدده مع ذلك. كما نحاول أن نتصور عبثا غاية تكون علة بدل أن تكون معلولا؛ فإذا ما كانت هناك في الطبيعة وسيلة أو مجموعة مركبة من الوسائل تنتهي إلى غاية هي نتيجة ومعلول وليست لما سبقها، فإن ذلك ممكن لوجود حد يسبق هذه للوسيلة، حد أول الوسائل، وعن طريق الوسائل وهو علة للغاية. وإن هذا الحد الأول هو ظاهرة لا يجب البحث عنها خارج الطبيعة الخاضعة للقانون الكبير الذي تخضع له جميع الظواهر، وهو الحتمية. فهي إذن مشروطة، كجميع الظواهر، بالملابسات التي

تظهر فيها، وهي تحدد، عن طريق علاقات علية، الوسيلة أو الوسائل، وبالتالي الغاية. إن الغائية لا تقوم ضد الحتمية، بل تفترضها وتتطلبها وتنضاف إليها.

هناك إذن علاقة بين الحد الأول والحد الغائي، وقد يكون الحد الأول مجرد حاجة للحد الآخر (الغائي). إن الحاجة الى الطعام تحدد الأفعال الخاصة لامتلاك الطعام (...). هكذا يمكننا أن نقول إن الغائية هي كل تغير تكون فيه ضرورة حدوث ظاهرة، علة أولية لظهورها.

أ. غوبلو، (أنساق العلوم)،
ارمان كولان. 922
ص. 107 - 110
ثم 124 - 126.

داروين و الإرتقاء

إن أهم أجزاء نظرية داروين التي تتجلى فيها عبقريته، هو البرهان بالحقائق على الكيفية التي جرت حسبها عملية الارتقاء. لقد خمن الناس الارتقاء من قبل. بيد أن هذه التخمينات لم يكن بإمكانها أن تصبح رأيا متفقا عليه قبل إيجاد إيضاح ما لكيفية حدوث هذا الارتقاء. وقد اشتملت نظرية داروين على الفكرة القائلة بأن أي انحراف مفيد ملائم يحدث في ذرية أي حيوان كان، يساعده على العيش والبقاء. وبما أن الصراع من أجل البقاء كان دائرا بشكل دائم بين الكائنات الحية، فإن صاحب هذه التغيرات المفيدة كان أكثر قدرة على البقاء خلال هذا الصراع. وإذ كانت هذه التغيرات تنتقل بالوراثة، فقد كان يتحتم ان يظهر بالتدريج جنس جديد من الحيوان أكثر كمالا من الجنس السابق. وعن هذه الطريق بالذات، ظهر لون الفهد الذي يحميه من الأعداء، وقوائم الأنتيلوب الطويلة، وقدرة الجمل على الاحتفاظ بالسوائل في جسمه.

الداروينية والمجتمع :

هذه هي نظرية داروين بخطوطها العامة. بيد أن تطبيقها لم ينحصر في نطاق البيولوجيا فحسب، بل وأثار، فورا، كثرة من المسائل التي أثرت بدون إبطاء على

العلاقات الاجتماعية بين الناس. كما دعم هذا التطبيق النظريات البرجوازية المنادية بالمنافسة الاقتصادية التي كانت تظهر في ضوء هذه النظرية وكأنها المنهج الطبيعي لتحسين السلالات الإنسانية. وقد كان يبدو أن الصراع من أجل البقاء، هذا الصراع، الذي يجري دون أي معوق، يؤمن سير التطور الاجتماعي بشكل طبيعي تلقائي مما يدعو إلى مقاومة الإصلاحات الاجتماعية. وكانت المسؤولية عن ((الطابع الأخلاقي)) القاسي الذي تتصف به المنافسة تلقى على عاتق الطبيعة نفسها. وقد أصبحت الأمور التي وصفها رجال القرن السابق المتأخرون عنا ثقافيا بالشر الاجتماعي؛ أصبحت بغتة خيرا اجتماعيا.

واستخلصت من نظرية دارون نتائج هامة أخرى. فإذا كان الإنسان ينحدرمن الحيوان، فليس هو إذن إلا جهازا بيولوجيا توجهه عمليات كيميائية وفيزيائية تحدث في أعضاء جسده. وطالما أن الحديث يدور في نطاق العمليات الكيميائية والفيزيائية للفيزيزلوجيا، فمن السهل أن نوافق على مثل هذه النظرة الميكانيكية. بيد أنه من المتعذر أن نفسر بنفس الطريقة الصفات الأكثر جوهرية بالنسبة للكائنات الحية، مثل بنيتها، وتطورها، ونموها ـ إذ يتوجب تفسير هذه الصفات باعتبارها كلا واحدا . صحيح أن كل ما يقوم به الجسم يتعلق بكيمياء العمليات ذاتها، ولكن الوظائف التي لا توجد إلا في الجسم الحي تنشأ من تشابك مجموع أجهزته المعقدة ومن القانونيات المطابقة لهذه الأجهزة فقط، وهذا يعني أن الحياة ليست ((خاصة)) إضافية ما للمادة، بل هي وظيفة جديدة ملازمة للمادة نفسها ومنظمة بطريقة معقدة في الكائنات الحية.

جون لويس : الإنسان والارتقاء.

تطور اشكال الحياة

لم تكن هنالك سوى خطوة واحدة لأكبر تغيير ثوري على الإطلاق، وهو تطبيق مبدأ التماثل على علم الحياة ونشأة الأشكال الحاضرة فيها. ولقد سبق أن أحيا الناس في القرن الثامن عشر الأفكار اليونانية القديمة القائلة بأن الأجناس الحية الحاضرة هي ثمرة عملية طويلة من النمو. لكن النظرة المقبولة كانت نظرة العالم المصنف السويدى لينيوس Linnoeus القائل : ((إننا نقر وجود أنواع بعدد

الأزواج التي خرجت من يدي الخالق .)) وإن الأنواع بقيت ثابتة إطلاقا منذ خلقها الذي جاء وصفه في سفر التكوين. والتغير الوحيد الذي وقع هو زيادة أعدادها لا تغير أصنافها. ليس هنالك من جنس جديد ـ تلك نظرية لاءمت العالم النيوتوني كل الملاءمة. لكن هذه النظرية كانت تتعرض إلى هجمات من جهات عديدة. فالعلماء الطبيعيون كبوفون وإيرازموس ودازموس وداروين ـ جد شارلز داروين ـ وجوفروا سانت هيلير، خصم كوفيه، وأحد الآخذين بموقف لينيوس، والشعراء الرومانطيكيون والفلاسفة أمثال غوته وأوكن وشيلنغ، حاولوا جميعا أن يصوغوا فكرة التطور بأشكال مختلفة؛ وكان أكبرهم جميعا لا مارك صديق بوفون، وهو عالم اختصاصي في النبات في حديقة النباتات بباريس. حاول لامارك أن يضع نظرية تفسر تطور الأنواع تفسيرا علميا، ذلك التطور الذي لا يمكن فهمه دون مثل هذه النظرية. وقد أخذ بأفكار بوفون الذي ذهب إلى أن البيئة تؤثر مباشرة على الحيوانات لتنتج أشكالا جديدة، فهذبها وأكد أن مثل هذه التغيرات هي نتيجة تآلف مع محيط متغير ينتقل إلى النسل.

1 ـ تميل الحياة دون توقف إلى أن تزيد، بفعل قواها الداخلية، حجم كل جسم يمتلكها، وأن تزيد قياسات جميع أجزاء الجسد الى حد تتوصل إليه.

2 ـ إن إنتاج عضو أو جزء جديد ينشأ عن حاجة جديدة يستمر الشعور بها وعن الحركة الجديدة التي تبدأ وتستمر بفعل هذه الحاجة.

3 ـ إن تطور الأعضاء وطاقتها أو قوتها على العمل، لها دائما علاقة مباشرة باستعمال هذه الأعضاء.

4 ـ كل ما اكتسب أو تعدل في تنظيم الأفراد أثناء حياتهم، يحتفظ به الجيل ثم ينتقل لأفراد جدد ينحدرون من أولئك الذين وقعت لهم هذه التغيرات.

كان هذا مبدأ تماثلياً، إلا أن لامارك لم تكن لديه فرصة للتوسع في الملاحظة والتجريب. وكانت هنالك عدة حقائق وأسباب ـ وخاصة الزمن المحدود الذي كان يقال حينئذ إنه عمر العالم اذ كان يفترض أن العالم خلق في العام 4004 ق. م ـ أدت إلى رفض علماء الطبيعة لنظرياته. ولكن عندما أحدث (لايل) ثورة في الجيولوجيا، وهدم كل ثقة في مذهب الشريعة الموسوية عن تكوين العالم، فإن

فكرة التطور العضوي برزت للوجود من جديد. وبقي أن يتوطد أمران : أولا : بحث مفصل في توزيع أشكال الحياة المتحجرة والحية التي يمكن أن ترسم صورة تطور الأجناس في الزمان. ثانيا : نظرية يمكن التثبيت منها تعطي تفسيرا عليا لمجرى التطور. وقد حقق هذه الأمور(الفرد رصل والاس) Alfed Russel wallas وشارل دارون Charles Darwin في آن واحد.

جمع دارون، خلال ثلاثين سنة بجهد كبير،ر أدلة من جميع الأنواع لكي يثبت أن الأجناس قد تطورت خلال الزمان. والمجموعة الكبيرة من الأدلة الواردة في كتابه أصول الانواع Origin of Speciés (1859) التي استخرجها من التوزيع الجغرافي، ومن علم الاحافير، النباتية والحيوانية، ومن علم التشريح المقارن، ومن علم الأجنة والبحث في التنسيل التجريبي، كانت كافية لإقناع علماء الحياة أنه مهما أعطي التطور من تفسير، فهو حقيقة لاريب فيها. وربما كان تفسيره العلمي لمجرى التطور أكثر أهمية في موافقة جمهرة العلماء عليه، فلقد أحدثت نظرية (مالثوس) — القائلة بأن الغذاء يتزايد بنسبة تقل بكثير عن نسب تضاعف سلالة الحيوان ـ أحدثت انطباعا قويا عند دارون. ورأى دارون في ذلك الكفاح المرير من أجل البقاء الذي وجده (مالثوس) في حياة الإنسان الاقتصادية — رأى فيه مفتاحا للطبيعة بكاملها، فمن الأمور المحتمة أن أكثر الأفراد المفضلين هم الذين يستطيعون البقاء. ولما كانت بعض التغيرات عن الأصل تقع باستمرار، ((فالتغيرات الملائمة تميل للبقاء، وغير الملائمة للفناء . ونتيجة ذلك تشكيل أنواع جديدة. هنا اخيرا، توصلت إلى نظرية أستطيع العمل بالاستناد إليها.)) وحين اتجه دارون إلى جهود مربي الحيوانات الداجنة، وجد نفس العوامل تفعل فعلها مع فارق أن الآباء في هذه الحالة ينتخبهم الإنسان بصورة مصطنعة، فلو وضعت محل تربية الحيوانات الصراع الطبيعي من أجل الوجود، والانتخاب الطبيعي وبقاء الأنسب الذي يتبع ذلك، لوجدت فيه مفتاح علة التطور.

وقد يزمجر اللاهوتيون غضبا حين يعمد دارون إلى تطبيق الأفكار ذاتها على ((نشأة الإنسان)) كما فعل عام .1871، لكن علماء الحياة، خاصة وجمهرة العلماء بصورة عامة، لم تكن لديهم ثمة شكوك. ولم تكشف منذ إعلان دارون نظريته حتى اليوم حقيقة واحدة تهز النتيجة التي توصل إليها دارون في أن جميع

الكائنات الحية تطورت من أشكال مبكرة أبسط منها، بل بالعكس، فإن كتلة الأدلة المتراكمة أصبحت تعادل جبلا في حجمها، حتى لا يستطيع رجل عاقل أن ينكر اليوم حقيقة التطور العضوي. لكن نظرية دارون الخاصة في العوامل السببية المتضمنة في عملية التطور، لم تبد مع ذلك وفرة النجاح، إذ من البديهي أن يكون من الضروري حدوث بعض التغيرات في النسل لكي يتم الانتخاب الطبيعي. أما دارون نفسه، فذهب إلى أن التغيرات الشائعة الخفيفة بين الآباء وسلالتهم تشكل ((طحنة)) كافية لمطحنة الانتخاب الطبيعي. لكن المعرفة الأوفى بآلية التوارث تجعل من الصعب الاعتقاد بأن مثل هذه التغيرات قادرة على الاستمرار. أما النظرية المقبولة بصورة عامة اليوم، فهي نظرية دي فريز De Vries القائلة بأن التغيرات القابلة للتوريث يجب أن تكون واسعة ومفاجئة، أو قفزات كاملة أو ((تبديلات)) تعتمد على القليل من التغيرات واقعة الملاحظة، وتنادي باستحالة استمرار التغيرات الخفيفة.

لكن المجازفة بتقبل جرعات كبيرة عوضاً عن رشفات، لاتزيد إيضاح كيفية حدوث مثل هذه التغيرات وأسباب حدوثها. وقد عمد بعض علماء الحياة إلى إحياء نظرية لامارك القائلة إن الفرد يؤالف نفسه مع محيطه الجديد وإن مثل هذه الخصائص الجديدة تورث بعد ذلك. إلا أن بعض التحريات التي ارتبطت باسم (وايزمن) — والتي تظهر أن علة الحياة الأصلية التي تتكون منها الخلايا الحية في الحيوان أو النبات، وهي بذرة النسل المقبل، تبدو منذ بدء تكون الجنين تقريبا منغلقة تمام الانغلاق عن باقي الجسم حتى ليصعب تصور كيف أن مثل هذا التكييف الوظائفي يمكن أن يكون خاضعا لمؤثرات خارجية ـ هذه التحريات دفعت بالأكثرية الغالبة من علماء الحياة لأن ينكروا إطلاقا بأن الصفات المكتسبة يمكن أن تورث، وأن يرجعوا مشكلة أصل الشكل الجديد بكاملها إلى تغيرات تحدث صدفة في علقة النسل ذاتها. ويسلم علماء الحياة اليوم بأننا لا نعرف شيئا عن أصل الأجناس الجديدة بالمعنى الدقيق للكلمة : ويشدد الإيمان العلمي على أنها تحدث بسبب تغيرات كيماوية في علقة النسل . وقد أظهرت التجربة أن محيطا ذا درجة حرارة مختلفة، أو معالجة بواسطة شعاع (*)، يمكن أن يعدل

مباشرة الجينات التي تقرر مصيرالوراثة. وهذا يوحي لنا أن شعاعا (*) ((كالشعاع الكوني)) الذي يملأ جونا يمكن أن يكون السبب المباشر للجدة. لكن كلمات ت. هـ مورغان T.H Morgan مازالت تلخص الموقف : ((إن أسباب التغيرات التي تؤدي إلى ميزات جديدة لا نعرفها. مع أنه ليس لدينا سبب لأن نفترض أنها ترجع لأفعال غير طبيعية.))

لكن نوراً كثيرا ألقي على عنصر آخر من عناصر التطور : ذلك أن عمل راهب نمساوي مغمور اسمه جريغور مندل Mendel أدى إلى صياغة قوانين الوراثة العادية، وكان حافزا للبحث عن آليتها، فقد اكتشف (مندل) في بذرة النسل ذاتها أجساما تدعى (كرموزومس) قوامها خيوط خرزية أو حبيبات، من الجينات. وهذه ((الجينات)) تأتي أزواجا من كل والد ((جينة)) واحدة، ولكل زوج وظيفة معينة في إحداث العضوية الجديدة، بحيث إن تغيرا في أحدهما يعدل العضوية في ناحية معينة. وآلية الوراثة هذه تعتمد على أساس ذري : فالجينات التي تتحد مع بعضها تشكل فردا معينا هي العناصر التي تقرر صفاته المورثة. ولكن الأساس الذري هنا أيضا أساس وظائفي : فليس من جينة واحدة نقرر أية صفة معينة للعضوية، إلا بصورة سلبية، إذا كان فيها نقص ما. وكل مظهر هو نتيجة تفاعل عدة جينات. وعلاوة على ذلك، فكل خلية تتضمن جميع الجينات؛ وما ستصير إليه لا يعتمد على الجينات وحدها، بل على محيطها الخلوي. ومع أننا لاحظنا عددا وافرا من التغيرات، فإن هذه المعرفة المعينة في الوراثة لم تنجح بالكشف عن أسبابها.

ج.هـ . راندال،

تكوين العقل الحديث،

ص. 146 - 151.

أثر الوسط على الحيوانات

لقد رأينا أنه قد أصبح الآن بما لاجدال فيه، أننا عند اعتبارسلم الحيوانات في اتجاه معاكس لاتجاه الطبيعة، نجد أن في المجموعات التي يتألف منها هذا السلم تناقصا مستمراً لكنه متفاوت في تعضون الحيوانات التي تشتمل عليها، وتبسيطا متزايدا في تعضون هذه الأجسام الحية، وأخيرا نقصانا متناسبا في عدد ملكات هذه الكائنات.

ويمكن لهذا الأمر المقرر أن يقدم لنا أكبر المعلومات عن النظام الذي اتبعته الطبيعة في إنتاج جميع الحيوانات التي أوجدتها، لكنه لايبين لنا لماذا لا يقدم تعضون الحيوانات في تركيبه المتزايد من أدناها إلى أرقاها إلا تدرجا متفاوتا يعرض علينا عددا من الشذوذات أو الانحرافات التي ليس لها أي مظهر من النظام في تنوعها.

ولكن عند البحث عن علة هذا التفاوت الشاذ في التركيب المتزايد بالنسبة الى تعضون الحيوانات، وإذا تمارسها ظروف لاحصر لتنوعها في جميع أرجاء الكرة الأرضية، على الصورة العامة لهذه الحيوانات، وعلى أجزاء التعضون ذاته لديها، فإن كل شيء يصبح واضح التفسير، فيكون في الحقيقة من الواضح أن الحالة التي نرى عليها جميع الحيوانات هي من جهة، نتيجة للتركيب المتزايد في التعضون الذي يميل إلى تكوين تدرج منتظم؛ وهي من جهة أخرى، نتيجة لتأثيرات عدة ظروف جد مختلفة تميل إلى إفساد الانتظام في تدرج التركيب المتزايد في التعضون.

وهنا، يصبح من الضروري أن أوضح قصدي من المعنى الذي أعطيه لهذه العبارات : إن الظروف تؤثر على صورة وتعضون الحيوانات، بمعنى أنها عندما يشتد اختلافها فإنها تغير على مر الزمان كلا من هذه الصورة والتعضون ذاته تغييرات متناسبة.

ولاجرم أن من يفهم هذه العبارة فهما حرفيا، يخطئني، إذ مهما يمكن أن تكون هذه الظروف، فإنها لا تحدث مباشرة، أيما تغير على صورة الحيوانات وتعضونها.

لكن التغييرات الكبرى في الظروف، تحدث لدى الحيوانات تغييرات في الأعمال. ولكن إذا ماصارت هذه الحاجات الجديدة ثابتة أو مستمرة إلى حد كبير، فإن الحيوانات تكتسب عندئذ عادات جديدة تستمر ما استمرت الحاجات التي ولدتها. وهذا ماتمكن البرهنة عليه بسهولة، بل ولا يقتضي أي تفسير للاحساس به (...).

ولكن الظروف الجديدة التي أصبحت دائمة بالنسبة إلى جنس من الحيوانات، إذا ما أكسبت هذه الحيوانات عادات جديدة، أي إذا ما حملتها على أعمال جديدة أصبحت اعتيادية، فإن نتيجة ذلك هي تفضيل استعمال الجزء الفلاني على استعمال الجزء الفلاني الآخر، وفي بعض الأحوال، عدم الاستعمال تماما للجزء الفلاني الذي أصبح غير مفيد (...).

وسنرى بعد حين، عن طريق الاستشهاد بوقائع معروفة تثبت ماننذهب اليه، من جهة، أن حاجات جديدة جعلت الجزء الفلاني ضروريا، قد ولدت هذا الجزء حقيقة بواسطة سلسلة من الجهود، وبالتالي فإن استعماله المستمر قد قواه شيئا فشيئا ونّماه، وفي الأخير ضخّمة كثيرا، وسنرى من جهة أخرى أن الظروف الجديدة والحاجات الجديدة في بعض الأحوال، نظرا إلى كونها جعلت الجزء الفلاني عديم الفائدة تماما، فإن عدم الاستعمال بتاتا لهذا الجزء هو الذي سبب له الانقطاع التدريجي في تلقي أنواع النمو التي تتلقاها الأجزاء الأخرى من الحيوان، وأنه ضمر ونقص شيئا فشيئا، وفي الأخير عندما انعدم تماما هذا الاستعمال اثناء مدة طويلة، فان الجزء المعني اضمحل في نهاية الأمر، وكل هذا أمر أكيد.

جان لامارك : الفلسفة الحيوانية.

الوراثة ومشكلة انتقال الخصائص المكتسبة

لنميز من الآن بين نوعين كبيرين من المشابهات أو المباينات الفردية، فبعضها ينجم بالفعل عن بنية الأصل ذاته، أي عن الأصل الوراثي، وهي التي تمثل ميدان

الوراثة بالمعنى الحقيقي، والبعض الآخر ناجم عن العمل الذي يمارسه الوسط الخارجي على الفرد أثناء تطوره أو في مرحلة الاكتهال.

إن الآثار البينة التي يمارسها الوسط على مختلف العضويات ذات اتساع متغير جدا حسب الأنواع، وهي في النباتات أكثر وضوحا، فسيماء النباتات تتغير كثيرا تبعا لتقلبات الطقس وخصائص الأتربة. والتجارب المنهجية التي أجراها (ج. بونيي) في هذا الشأن بنقله انواعا مختلفة من الجبل إلى السهل أو العكس، هي على وجه الخصوص تجارب تسترعي الانتباه، فالنوع الواحد والجزء من الفصيلة الواحدة تأخذ عندئذ هيئات مختلفة تماما.

لكن الخصائص التي يكتسبها الفرد عند تأثير الشروط المحيطة هل هي قابلة للانتقال؟ وهل يمكن إدماجها كليا أوجزئيا في التركة الوراثية أو الأصل الوراثي؟ إن مشكلة وراثة الخصائص المكتسبة قد كانت منذ نصف قرن موضوع مجادلات وأبحاث تجريبية هامة جدا، فقد جعل (لامارك) من وراثة الخصائص المكتسبة في **فلسفته الحيوانية** (1809)، محور كل تحول للأنواع واعتبرها أمرا بديهيا. ولم يكن (داروين) يفكر أكثر من ذلك في الشك فيهما. وقد قام (اوغست فايشمان) سنة 1885 برد فعل حاسم، فقد لخص بنقد دقيق البراهين الواقعية المقدمة عليها وأنكر إمكانيتها إطلاقا بتصورات نظرية، فكان لبرهنة (فايشمان) ورأيه تأثير جوهري على البيولوجيا كلها، ولاسيما في ميدان الوراثة منذ خمسين سنة. ويمكن حتى القول بأن (فايشمان) قد قام باستباقات حقيقية حول ماصار إليه تطور البيولوجيا منذ 1900. وعلى كل حال، فإنه ينبغي الاعتراف بأن التجارب العديدة الواسعة جدا في أغلب الأحيان والتي أجريت لدحض تصوراته، ولإظهار حادثة وقعت فيها وراثة خصائص مكتسبة بكيفية لا تقبل الجدال، قد باءت بالفشل حتى الآن. ويجب على الأقل أن يستنتج من ذلك أن وراثة الخصائص المكتسبة لا تحتل المكانة التي عزاها إليها (لامارك)، وأنه لا يمكن تبنيها على مستوى ملاحظاتنا وتجاربنا، فالخصائص البنيوية (الوراثية الأصلية) لا تغيرها في الحقيقة تغيرا ذا قيمة الأعمال التي تمارسها مختلف عوامل الوسط الخارجي على الفرد. ومع ذلك، فإنه يجب التحفظ بالنسبة إلى الدور الذي تكون هذه الأعمال قد مثلته في الماضي أثناء بعض الأحقاب من تاريخ مختلف العضويات، إذ من الصعب جدا عند

الصعب جدا عند استبعاد كل وراثة للخصائص المكتسبة، أن نفهم أغلب حوادث التكيف التي لا يمكن إنكارها والتي تقدمها العضويات .

م. كوليرى.
المفاهيم الحديثة للوراثة،
باريس. فلاماريون 1935،
ص ص 11-13.

الانسان في الكون

من وجهة النظر المادية البحتة، ليست الإنسانية شيئاً مذكورا في الكون : فالبروتوبلاسما التي يتألف منها جسم الإنسان تزن 100 مليون طنا على أرض تزن ستة ملايين مليون مليون مليون مليون طنا. وإن الأرض نفسها ما هي إلا سيار واحد من السيارات التسعة التابعة لنظامنا الشمسي. كما أن شمسنا نفسها التي تكبر الأرض بمليون مرة، ما هي إلا نجم متوسط الحجم بين 100 مليون نجم تتألف منها مجرتنا، وأن مجرتنا نفسها التي تتسع وتتسع بحيث إن الضوء يستغرق أكثر من 100000 سنة لاجتيازها، ماهي إلا واحدة من ملايين المجرات التي تملأ رحاب الفضاء.

ومن العبث تقرير هذه الأرقام، فكل ما تفعله في أذهاننا إنما هو التهويل وإثارة الرعب. ترى هل يقدر للإنسانية - التي لها من العمر مئة ألف سنة تقريبا - أن تبقى طويلا ايضا على سطح هذه الأرض؟

ليس هناك مايدعونا إلى الاعتقاد بأن وجودها سينتهي عاجلا أم آجلا. ((فالانتحارالكوني)) ماهو إلا خرافة فيلسوف. وأما هذه الانتحارات الجزئية التي هي الحروب فلا تدمي كثيرا، إذ أنها لا تستنزف منها إلا القليل اليسير الذي ليس من شأنه تعريض حيويتها للخطر الداهم تعريضا جديا.

وكذلك لا يجوز لنا أن نظن بأن الإنسانية سوف تنطفئ جذوتها بتأثير عوامل داخلية. ومع أنها لاتتبنى تدابير علم تحسين النسل التي أشرنا إليها، فإن انحلال موروثاتها لن يوهنها إلى حد القضاء عليها. هذا من ناحية، ومن ناحية

أخرى، ليس هناك من واقعة إيجابية تسمح بالاعتقاد بأن نوعا من الأنواع الحية يمكن أن يصاب بضعف ((الشيخوخة)) بعد أن يعيش وقتا معينا، مهما يكن طويلا.

كل نفس ذائقة الموت. فالأفراد يموتون ولكن الأنواع خالدة. اللهم مالم ينزلق بها تطورها في طريق غير طريق السداد، أو ما لم تتمكن من التكيف بحسب التغيرات التي تطرأ على البيئة المحيطة بها وأيضا مالم تزاحمها أنواع أخرى أكثر خصوبة منها وأبرع في اقتناء الغذاء.

بيد أن التطور البيولوجي للنوع الإنساني يبدو أنه قد توقف تقريبا. وعلى كل حال لا يظهر لديه أي عارض ينم عن تبدل عضوي أو نفسي، ويكون من شأنه وضعه إياه في محنة. كما ليس لديه من يخفيه من أيما نوع آخر يعيش في الوقت الحاضر، فنحن لا نعلم من أين عسى أن يبرز الحيوان القادر على أن ينازعه السيادة على هذا الكوكب.

وأما التغييرات العابرة التي تطرأ على البيئة الخارجية، فلا خوف منها، فهي لكي تبلغ منطقة الخطر يجب أن تحدث على نطاق واسع جدا يكفي لتهديد نوع كالإنسان انتشر في كل مكان وأوتي من وسائل الحماية وقوة الشكيمة مالا يخفى على أحد.

ويمكننا أن نتخيل في هذا السياق تدخل ميكروب جديد أو فيروس جديد يقضي على الإنسانية حتى قبل أن تتمكن من الإجهاز عليه بأسلحتها الخاصة، وكذلك يمكننا أن نتصور حدوث كوارث كونية كأن تثور الشمس او تتصادم النجوم. كما يمكن أيضا أن تبيد الأرض على إثر القيام بتجربة معملية (فناء المادة؟) لا يمكن التحكم بآثارها في الوقت المناسب .

ولكن كل هذا يبقى بعيد الاحتمال. وفي مقابل هذا، من الثابت تقريبا أن الأرض ستبرد يوما حتى تصبح غير صالحة لاستمرار الحياة الإنسانية على سطحها.

وهذا الابتراد ـ الذي لاخوف منه قبل مضي مليون سنة كما يقول علماء الفلك ـ سيحدث إما بتقلص الشمس فجأة أو بانطفائها تدريجيا وعلى نحو بطيء. والميزة للاحتمال الأخير هي أنه يترك للإنسان وقتا كافيا لإظهار قدرته المبدعة على تعويض الانخفاض في درجة الحرارة.

ولانزاع في أنه سوف يصارع القدر يائسا عندئذ، وأن جهود علمه وعبقريته سوف تمد في عمره، كما سوف تنشأ من أجل الكائنات الحية التي يعتمد عليها في بقائه. وحتى آخر حدود المستطاع، سوف يظل الإنسان بكيانه، وسوف يوطد وجوده في أرض تضمر له اللذذ والعداء. ولكن سوف يأتي يوم لا مناص منه ولابد له فيه أن يسقط صريعا في هذه المعركة التي لاتتكافأ فيها أطراف النزاع، هذا إلا إذا وجد وسيلة للهجرة إلى كوكب ما أكثر حنانا. فليت شعري أين يكون قد وصل منهاه الروحي عندما يدلف إلى مثواه الأخير في أكفان الثلج؟ ماذا يكون قد أتى من الإنجازات والمآثر؟ هل يكون قد قام بكل ما يمكنه القيام به، واستنفذ كل أحلامه وأوفى على الغاية في وجوده؟ أم تراه سيذوي وهوفي إبان نموه وذورة عطائه وإشراق آماله؟

أما أن يسدل الستار قبل نهاية المأساة، فهذا أمر لن يكون له مع ذلك أي أهمية، وذلك لأن الممثل إنما هو المتفرج الوحيد، فلا أحد في العالم غير الإنسان يبلو موت الفكر الإنساني. وعندما تنطفئ جذوة آخر روح على الأرض المقفرة، فلن يشعر الكون حتى بمرورظل خفي عليه.

جان روستان : الانسان،
(عن الترجمة العربية).

النزعة السلوكية

تعتبر النزعة السلوكية أن الميدان الحقيقي لعلم النفس ليس، قبل كل شيء، إلا حركات يمكن ملاحظتها، وأنه لا يمكننا أن نصوغ قوانين او نقوم بقياسات إلا على أمور يمكن ملاحظتها مباشرة أو بصفة غير مباشرة. والحال أن بإمكاننا ملاحظة السلوك، اي ما تقوم به العضوية من أفعال، ومايصدر عنها من أقوال، إذ

أننا يجب أن نلاحظ أن الكلام عند (واطسن) هو فعل كباقي الأفعال : ((فالكلام معناه القيام بفعل أو بسلوك، فأن تتكلم بصوت مرتفع أو أن تكلم نفسك (يعني أن تفكر)، فذلك أيضا نوع من السلوك يُضاهي في موضوعيته لعب الكرة)).

ويمكن وصف سلوك الكائنات البشرية عن طريق ألفاظ ترجعه إلى منبهات واستجابات . (...) وماذا يجب أن نفهم من كلمتي منبه واستجابة؟

المنبه والاستجابة يعنيان في اصطلاح (واطسن) المؤثر ورد الفعل، فالمنبه هو كل موضوع في البيئة العامة، وهو كل تغير يحدث في الأنسجة نتيجة للشروط الفسيولوجية عند الحيوان كذلك التغير الذي يحدث فيه إن حرمناه من نشاطه الجنسي أو الغذائي أو منعناه من بناء عش. أما الاستجابة، فتعني كل ما فعله الحيوان، كأن يقترب أو يبتعد عن ضوء، أو يفزع من صوت أو يقوم بأفعال أكثر تعقدا من ذلك كبناء ناطحات السحاب أو تخطيط تصاميم أو حماية أطفال او تأليف كتب إلخ.

فالنزعة السلوكية هي إذن، جزء من العلوم الطبيعية مجال دراسته التكيفات البشرية، وإن هذه النزعة لاتريد أن تلجأ إلا إلى مناهج العلوم الوضعية، تلك المناهج التي تعتمد القياس والملاحظة الخارجية، وإن هذه النزعة كما نرى، ليست سيكولوجيا تهتم بردود الأفعال فحسب، وإنما هي علم السلوك. إن السلوك يفترض تكيفا وتوافقا ثابتين. وإن أفعال التكيف هاته لها كلها مجموعة من التجليات، وهي تتعلق بالوسط الداخلي (أي بالجسم ذاته)، مثلما تتعلق بالوسط الخارجي الذي يتخذ طابعا فسيولوجيا أو تقنولوجيا أو مجتمعيا.

وتدعي النزعة السلوكية أن مختلف أفعال التكيف هاته، أي هذه الاستجابات على منبهات معينة، هي أفعال متضامنة متلاحمة تعطي الإنسان في كليته لا في أجزاء مبعثرة منه. تلك نقطة أولى، أما النقطة الثانية التي لا تقل عنها أهمية، فهي أن السلوكي لايدعي أنه مجرد ملاحظ للأفعال الإنسانية، فهو يريد مراقبة هاته الأفعال وتوجيهها، كما تفعل باقي العلوم الطبيعية، فالاستجابات البشرية يجب أن توجه كباقي الاستجابات الطبيعية والسلوكي عندما يجمع الظواهر السلوكية ويجرب عليها، يريد أن يتمكن من مراقبتها والتنبؤ بها؛ إنه يريد

أن يتنبأ بالاستجابة التي تعقب منبها معينا، أو هو يريد على العكس من ذلك، أن يتعرف الموقف أو المنبه الذي بعث على هذه الاستجابة وآثارها.

بيير نافيل : السيكلوجيا : علم السلوك

غاليمار.

وجهة نظر سوسيولوجيا المعرفة

تقوم الفرضية الأساسية لعلم اجتماع المعرفة على الفكرة القائلة بوجود نماذج من التفكير لا يمكن معرفتها معرفة تامة، مادامت جذورها الاجتماعية غامضة ومبهمة. ولاغبار على صحة قولنا بأن الفرد وحده قادر على التفكير. كما لا يوجد كيان ميتافيزيقي قائم بذاته يدعى «عقل الجماعة» له القدرة على التفكير في مستوى أعلى وفوق رؤوس الأفراد، أو أن الأفراد يعيدون ويجترون ما يتمخض به عقل الجماعة من أفكار وآراء فقط. مع ذلك، فمن الخطأ الاستنتاج من الفكرة هذه بأن كل المشاعر والأفكار التي تحفز الفرد تمتد جذورها في الفرد وحده، وإنه بالإمكان تفسيرها وتوضيحها على أساس خبرة الحياة نفسها فقط (...)

1 ـ إن النقطة التي يجب أن نؤكدها الآن هي أن منهج البحث في علم اجتماع المعرفة لا ينطلق بوعي وقصد من الفرد الواحد، ومن تفكيره، لأجل أن يستمر، بعدئذ، بأسلوب الفيلسوف متقدما إلى القمم المجردة (من تفكيرهكذا)، بل يحاول علم اجتماع المعرفة أن يدرك الإنتاج الفكري في االبناء الثابت المقرر المحسوس المحدود لوضعية تأريخية ـ اجتماعية ينبثق منها التفكير المتباين بالتدريج البطيء جدا، لهذا فليس الناس عامة هم الذين يفكرون، وليس الأفراد المنعزلون هم الذين يقومون بالتفكير، وإنما الناس في بعض الفئات الاجتماعية هم الذين يعملون على إنماء وتطوير أساليب خاصة للفكر في سلسلة لا متناهية من الاستجابات عن بعض الوضعيات النموذجية التي تطبع المواقع الاجتماعية المشغولة بصورة مشتركة (....).

2 ـ والصفة الثانية التي تميز منهج علم اجتماع المعرفة أنه لا يفصل أساليب الفكر وطرائقه ولا يبترها عن إطار النشاط الجماعي، الذي بواسطته نكشف أولا :

العالم بقدرة عقلية مدركة، فالناس الذين يعيشون في إطار فئات اجتماعة لا يتجاورون تجاورا جسميا بوصفهم أفراداً منعزلين بعضهم عن بعض، ولا يواجهون مواضيع العالم من المستويات المجردة لعقل متأمل مستبصر، ولا يقومون بذلك بوصفهم كائنات وحيدة ومنعزلة بعضها عن بعض، بل على العكس من ذلك فإنهم يعملون متعاونين أو متنافسين بعضهم مع بعض في فئات منظمة تنظيما ومتباينا، وبقيامهم بذلك فإن كل واحد يفكر مع الآخر أو ضد الاخر (....).

وكما بتر التحليل المنطقي، وفصل الفكر الفردي عن الوضعية الاجتماعية، فإنه عزل الفكر عن العمل أيضا. قام بذلك على فرض ضمني يقول بأن تلك العلاقات والروابط التي توجد في الواقع بين الفكر من جهة، والفئات الاجتماعية والنشاطات الجماعية من جهة ثانية، إما أن تكون غير مهمة للتفكير (الصحيح)، أو يمكن أن تفصل وتعزل من تلك الأسس دون أن تنتج مشكلات.

كارل مانهايم : الإيديولوجية والطوباوية،
ترجمة عبد الجليل الطاهر بغداد 1968،
ص. 55-58،

الأصل الاجتماعي - الثقافي للمكان

«إن المكان، كما بين ذلك هاملان، ليس هو ذلك الوسط العائم وغير المتميز الذي تحدث عنه كانط/ إن هذا المكان، من حيث إنه متجانس مطلقا، فهو لا يصلح لشيء ولا يستطيع الفكر تصوره. إن تمثل المكان يقوم أساسا على التنسيق الأولي بواسطة إدخال نوع من التنسيق الأولي بين معطيات التجربة الحسية. لكن هذا التنسيق سيصبح مستحيلا إذا كانت أقسام المكان متعادلة كميا، وإذا كان كل قسم منها قابلا للاستبدال بالآخر. من أجل عرض وتنظيم الأشياء في المكان، يجب أن تكون لدينا القدرة على وضعها في أوضاع مختلفة / وضع بعضها في اليمين والأخرى في الشمال، وهاته في الأعلى وتلك في الأسفل/ في الشمال أو في الجنوب / في الشرق أو في الغرب/ ...الخ كذلك من أجل عرض الحالات

النفسية زمنيا، يجب أن تكون لدينا القدرة على موضعتها في تاريخ محدد. ومعنى ذلك أن المكان لا يمكن أن يكون هو ذاته، اذا لم يكن كالزمن تماما ـ مقسما ومتميزا/ لكن ماهو أصل ومصدر هذه التقسيمات التي هي أساسية بالنسبة له ؟ هل مصدرها هو المكان ذاته والحال أنه ليس لديه فيه لايمين ولايسار / لا أعلى ولا أسفل لا شمال ولا جنوب... إن كل هذه التمييزات آتية من أن فيها وجدانية مختلفة قد نسبت إلى مناطق مختلفة، وبما أن أفراد الحضارة الواحدة يتمثلون المكان بنفس الصورة، فإنه يجب أن تكون هذه القيم الوجدانية والتمييزات المرتبطة بها عامة ومشتركة أيضا/ وهو ما يتضمن ويقتضي بالضرورة أنها ذات أصل اجتماعي.. هناك حالات يكون فيها الطابع الاجتماعي واضحا. هناك مجتمعات في أستراليا وفي أمريكا الشمالية يكون فيها المكان مقصورا على هيأة دائرة هائلة، لأن القبيلة ذاتها تعيش في محطة دائرية. وهذه الدائرة المكانية هي نفسها مقسمة على غرارالدائرة القبلية وعلى منوالها (...) لقد تغيرعدد العشائر الأساسية لدى هذه الشعوب/ كما تغيرت عدد مناطق المكان بنفس الكيفية. وهكذا فإن التنظيم الاجتماعي كان هو نموذج التنظيم المكاني الذي كان بمثابة نسخة طبق الأصل من الأول. فلا شيء حتى التمييز بين اليمين واليسار ليس نتيجة لتمثلات دينية أي جماعية وهو ليس تمثلا متضمنا من طبيعة الإنسان عامة..

الإنسان اليقظ هو ذلك الشخص الذي يمتلك إحساسا واضحا بما يجب القيام به، لكنه ليس قادرا ـ في الغالب ـ على ترجمته إلى قانون. والحال أن المجتمع مختلف عن ذلك، فالمجتمع ليس ممكنا إلا إذا كان الأفراد والأشياء التي تكونه مقسمة على مجموعات مختلفة أي مصنفة، وإلا إذا كانت هذه المجموعات نفسها مصنفة إحداها بالنسبة للأخرى. يفترض المجتمع إذن تنظيما واعيا بذاته أي تصنيفا، وتنظيم المجتمع هذا يتفاعل بالطبع مع المكان الذي يشغله. ومن تجنب كل صدام، يجب ألا يكون قد تم توزيع المكان الكلي وتمييز أجزائه وتوجيهه وأن تكون هذه التقسيمات والتوجيهات معروفة من الجميع. ومن ناحية أخرى، فإن أي إحياء لأية حفلة ولأي صيد أو لأية بعثة عسكرية يقتضي ويتضمن تثبيت تواريخ والاتفاق عليها، وبالتالي إقامة زمن مشترك يدركه الجميع بنفس الشكل.

وأخيرا، فإن تنافس الكثيرين من أجل أهداف مشتركة لا يكون ممكنا إلا إذا تفاهم الجميع حول العلاقة القائمة بين هذه الأهداف والوسائل التي ستمكن من التوصل إليـهـا، أي إلا إذا تم الاتفاق على نـفس العلاقـة العليـة بين كل المتعـاونين في هذا المسعى. ليس من الغريب إذن أن الزمن الاجتماعي والمكان الاجتماعي والطبقات الاجتـماعيـة والعلية الاجتـماعيـة هي أساس المقولات المـقابلة لها، لأن العـلاقات الاجتـماعية المختلفة في شكلها الاجتـماعي قد تجلت (تنولت) للمـرة الأولى بقدر من الوضـوح من طرف الوعي الإنسـاني .. والخلاصـة، فإن المجـتـمع ليس أبدا هو الكائن اللامنطقي أو المحايد منطقيا وغير المنسجم والغريب الذي يطيب لنا أن نراه فيه غالبا.

دور كهايم : الأشكال الأولية للحياة
الدينية /باريس، 1960.

منهج الاقتصاد السياسي

يبدو أن المنهج السليم يقتضي أن ننطلق من الواقع العيني الذي يشكل الشرط الفعلي اللازم، كـأن ننطلق في الاقتـصاد السيـاسي مثلا، من السـكان الذين تقوم على أساسهم عملية الإنتاج المجتمعي بكاملها، والذين يشكلون الذوات الفاعلة في تلك العـملية. غير أننا، إن تمعنا في الأمـر، فإننا سرعان مـا نتبين خطأ هذا المنطق، ذلك أن السكان لا يشكلون إلا فكرة مـجردة إذا ما أغـفلنا الطبقات التي يتـألفون منهـا مثـلا، وهاته الطبقـات تظل بدورها لفظا فـارغا إذا مـا تجاهلنا العناصـر التي تقوم عليها كالعمل المأجور والرأسمال وما إلى ذلك. وهاته الأمور تفترض بدورها التبادل وتقسيم العمل والأسعار. فالرأسمال مثلا، لا معنى له بدون العمل المأجور وبدون القـيمة والنقد والسـعر وما إلى ذلك. وبناء على هذا، فان نحن انطلقنا من السكان، فسيـتكون لدينا مفهوم ضبـابي عشوائي عن الكل، أما إن نـحن اعـتمدنا تحديدا أكثـر دقة فإننا نخلص، عن طريق التـحليل إلى مفاهيم تزداد حـصرا ودقة، إلى أن نبلغ أكثر التـحديدات بساطة. وعلينا أن نتراجع القهـقرى انطلاقا من هاته التـحـديدات حـتى نصل من جـديد إلى السكان. إلا أن هؤلاء لن يكونوا حـينئـذ

تمثلا ضبابيا عشوائيا عن مجموع، بل إنهم سيكونون كلا غنيا بالتحديدات والعلاقات المتعددة (....). ومن الجلي أن هذا المنهج الأخير هو المنهج العلمي السليم. إن الواقع العيني يكون عينيا لأنه يكون تركيبا لتحديدات متعددة، أي أنه يمثل وحدة تجمع بين عناصر مختلفة. ولذلك فهو يظهر في الفكر كعملية تركيب، وكنتيجة، لا كنقطة انطلاق. هذا بالرغم من كونه نقطة الانطلاق الحقيقية، وكونه، بالتالي، نقطة انطلاق الرؤية المباشرة والتمثل، فالطريقة الأولى (التي تنطلق من السكان) ترجع التمثل الغني إلى تحديد مجرد، بينما تؤدي التحديدات المجردة في الطريقة الثانية إلى إعادة إنتاج الواقع العيني عن طريق الفكر. لذا وقع هيجل ضحية الوهم، فاعتبر الواقع نتاجا للفكر وهو يتضمن ذاته ويتغلغل فيها فيتحرك من تلقاء ذاته. هذا في حين أن المنهج الذي يسمح بالارتقاء من المجرد إلى المشخص ليس إلا الكيفية التي يتملك بها الفكر الواقع العيني ويعيد إنتاجه في صيغة واقع فكري. وليست هذه بأي حال من الأحوال، هي العملية التي يكون حسبها الواقع ذاته (....)، فبالنسبة للوعي، (والوعي الفلسفي قد تكون على النحو الذي يعتبر فيه أن الفكر عن طريق تصوراته هو الذي يشكل الإنسان الواقعي، وبالتالي فإن العالم لايبدو له واقعيا إلا إذا خضع للتصور العقلي). بالنسبة للوعي إذن، فإن حركة المقولات تبدو كما لوكانت حركة عملية الإنتاج (الذي لا يتلقى من الخارج إلا مجرد تحريض بسيط، وحتى هذا أمر يؤسف له)، الحقيقة الفعلية التي يتولد عنها العالم. وإن هذا الأمر صحيح بمقدار ما يكون الكل الواقعي، بما هو كل نتج عن الفكر والتصور العقلي وبما هو تمثل ذهني عن الواقع، بمقدارما يكون نتاجا عن الفكر والتصور العقلي (وليس هذا إلا تحصيل حاصل). وعلى العكس من ذلك، فهو لا يكون أبدا إنتاجا للمفهوم الذي يتولد عن ذاته والذي يفكر خارج الرؤية المباشرة والتمثل وبعيدا عنهما، بل إنه يكون نتاجا لتكوين المفاهيم انطلاقا من الرؤية المباشرة والتمثل. إن الكل كما يظهر في الفكر، بوصفه كلا حوله الفكر، هو نتاج للدماغ المفكر الذي يتملك العالم بالكيفية الوحيدة التي يستطيع عن طريقها أن يقوم بذلك التملك، أي بكيفية تختلف عن تملك العالم عن طريق الفن والدين والعقل العملي. غير أن الموضوع الواقعي، سواء

قبل عملية المعرفة أو بعدها، يظل قائما في استقلاله خارج الفكر. وهذا مادام الفكر يحصر نفسه في التأمل والنظر الخالصين.

ك. ماركس،

مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي المنشورات الاجتماعية،

باريس 1957، ص. 164-166.

انتقاد النزعة الاختبارية

يعرض علينا المفهوم الاختباري عن المعرفة عملية تتم بين موضوع معطى وذات معطاة، وهو لا يعير كبير اهتمام لوضعية تلك الذات (فيما كانت سيكولوجية أو تاريخية أم لا)، ولا لذلك الموضوع (فيما إذا كان منفصلا أو متصلا، متحركا أو ساكنا).(....). إن تلك الذات وذلك الموضوع المعطيين، والسابقين بالتالي على عملية المعرفة، يحددان مسبقا مجالا نظريا أساسيا، ولكنه لا يمكن أن ينعت في هاته الحالة بالاختبارية. إن ما يجعله كذلك هو طبيعة سير عملية المعرفة ذاتها. وبعبارة أخرى، فإن ما يضفي عليه طابع الاختيارية هو نوع العلاقة التي تحدد المعرفة، بما هي كذلك، تحددها بدلالة الموضوع الواقعي الذي تكون هي معرفة عنه.

إن عملية المعرفة بكاملها تتمثل، في نظر النزعة الاختبارية، في عملية التجريد التي تقوم بها الذات العارفة. وحينئذ تكون المعرفة عبارة عن تجريد الماهية عن الموضوع الواقعي، تلك الماهية التي يكون تملك الذات لها معرفة (....).

لنول الآن اهتمامنا لبنية المعرفة الاختبارية من وجهة نظر انتقادية، فباستطاعتنا أن نحدد تلك البنية على أنها مفهوم يعتبر معرفة الموضوع الواقعي جزءا واقعيامن ذلك الموضوع الذي تكون علينا معرفته. وحتى إن قيل عن هذا الجزء إنه جوهري وباطني وخفي، وبالتالي لايرى للوهلة الأولى، فيتبقى أن ذلك الجزء يعد، حتى في خصائصه، جزءا واقعيا يشكل حقيقة الموضوع الواقعي في

تركيبه مع جزئه غير الجوهري. (....) هاهنا، تكون المعرفة حاضرة حضورا واقعيا في الموضوع الواقعي الذي تبغى معرفته في صورة تنظيم لهذين الجزأين الواقعيين. وعندما أقول : إن المعرفة تكون بكاملها ماثلة مثولا واقعيا، لا أقصد موضوعها فحسب، أي ذلك الجزء الواقعي الذي نطلق عليه ماهية، بل إنني أعني كذلك عملية المعرفة التي هي التمييز بين جزأي الموضوع الواقعي ووضعها الذي يتمتع بوجود واقعي. هذان الجزءان يمثل أحدهما (وهو الجزء غير الجوهري) الجزء الخارجي التي يغلف الآخر (أي الماهية أو الجزء الباطني) ويخفيه.

هذا الاستثمار للمعرفة، من حيث هي جزء واقعي لموضوع واقعي، في البنية الواقعية للموضوع الواقعي : ذلك هو مايؤلف الإشكالية الخاصة التي تميز المفهوم الاختباري للمعرفة. (....).

يرفض ماركس الخلط الهيجلي الذي يوحد بين الموضوع الواقعي وموضوع المعرفة، بين عملية سير الواقع وعملية سير المعرفة، فهو يقول : «لقد وقع هيجل ضحية الوهم فاعتبر الواقع نتاجا للفكر وهو يتضمن ذاته ويتغلغل فيها فيتحرك من تلقاء ذاته، هذا في حين أن المنهج الذي يسمح بالارتقاء من المجرد إلى العيني ليس إلا الكيفية التي يتملك بها الفكر الواقع العيني ويعيد إنتاجه في صيغة واقع فكري (المساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، المنشورات الجتماعية، ص. 165.). وهذا الخلط الذي يقدمه هيجل شكل تصور مثالي عن التاريخ، ليس إلا نوعا من أنواع الخلط التي تميز الإشكالية الاختبارية. وخلافا لهذا المفهوم، يذهب ماركس إلى التمييز بين الموضوع الواقعي (الواقع العيني، الكل الواقعي الذي «يظل قائما في استقلاله خارج الفكر سواء قبل المعرفة أو بعدها»)، وبين إنتاج المعرفة وموضوع المعرفة، (الذي هو إنتاج للفكر ككل أنتجه الفكر)، وأعني موضوعا للفكر يتميز تمييزا مطلقا عن الموضوع الواقعي للواقع العيني الذي يزودنا الواقع ـ الفكري بمعرفة عنه. ويذهب ماركس أبعد من ذلك، فيبين أن هذا التمييز لا يخص هذين الموضوعين فحسب، بل يمتد إلى عملية إنتاجهما ذاتها، فبينما تتم عملية إنتاج الموضوع الواقعي أو الكل الواقعي (لأمة تاريخية على سبيل المثال) بكاملها في الواقع، وتحدث وفق نظام واقعي لنشأة واقعية (وهو نظام تتابع لحظات النشأة

التاريخيـة)، فإن عملية إنتاج مـوضوع المعرفة تتم بكاملها في المعـرفة وتحدث وفق نظام آخر، حيث لا تحتل المقولات الفكرية التي «تعيد» إنتاج «المقـولات الواقعية» نفس المكان الذي تحتله في نظام النشـأة التاريخية الفعلية، بل تحتل أمكنة مغايرة، أمكنة تتعين حسب الدور الذي تقوم به في عملية إنتاج موضوع المعرفة.

ولنعرالآن هاته القضايا قليلا من الانتباه :

عندما يقول ماركس : إن عملية إنتاج المعرفة، وبالتالي عملية إنتاج موضوعها الذي يتـميـز عن الموضوع الواقـعي الذي تبغي تملكه فـي «صورة» معـرفة ـ عنـدما يقـول لنا بأن عـمليـة الإنتاج تلك تتـم بكاملهـا في المعرفـة، وفي «الدمـاغ» أو في الفكر، فإنه لا يقع البتـة ضحية نظرية مثـالية عن الوعي أو الفكر، ذلك أن «الفكر» المقصود هنا ليس مـلكة لذات ترنسند نتالية أو لوعي مطلق، ذات يواجهـها العالم الواقعـي كما لو كان مادة المعرفة. كما أن ذلك الفكر ليس عبارة عن ملكة لذات سيكولوجيـة، بالرغم من أن صانعيه هم أفـراد بشر. إن الفكر الذي يعنيـه مار كس هو منظومة الجهاز الفكري الذي تكون عبر التـاريخ والذي يستمد أسسه وروابطه من الواقع الطـبيعـي والاجتمـاعي. إن ذلك الفكر يتحـدد بنظام الشـروط الواقعـية التي تجعل مـنه نمطا محددا لإنتـاج المعارف إذا سـمح لنا باستعـمال هاته العبـارة؛ فهذا الفكر، من حيث هو كذلك، يتكون حسب بنية تركـب نوع الموضوع (المادة الخـام) الذي تعمل فـيه وسـائل الإنتاج النظري الـتي تكون في حوزتهـا (نظريتهـا ومنهجها وتقنيتها التجريبية أو غيرها) والعلاقات التاريخية (النظرية والإيديولوجية والاجتـماعيـة) التي تتم في حضنهـا عمليـة الإنتاج. إن هذا النظام المحـدد لشروط الممارسـة النظرية هو الذي يحدد لهاته الذات المفكرة أو تلك مكانتـها ودورها في إنتاج المعارف (....).

مهمـا تراجعنا القهقرى في مـاضي فرع من فروع المعرفة، فـإننا لا نجد أنفسنا قط أمام حدس حـسي أو تمثل «خالص»، بل نكون أمام مادة أولى شديدة التـعقيد وأمام بنية من الحدوس و«التمثلات» تربط رباطا بين «عناصر» حسية وعناصر تقنية وأخرى إيديولوجـية. وهكذا، فلا تكون المعرفـة قط كما تريدها النزعة الاخـتبارية أمام موضوع خالص ينطبق مع الموضوع الواقعي، ذلك الموضوع الذي تهدف إلى

إنتاج معرفته. وحينئذ، فعندما تفعل المعرفة في «موضوعها»، فهي لا تفعل في موضوع واقعي، بل في مادتها الخام، تلك المادة التي تشكل موضوعها (المعرفي) الذي يكون، منذ أكثر أشكال المعرفة بساطة، متميزا عن الموضوع الواقعي - مادامت المادة الخام تكون دوما مادة أولى بالمعنى الذي يعطيه ماركس لهذه العبارة في كتاب **الرأسمال**، وأقصد مادة قد تم تحويلها وصنعها وذلك بما تفرضه البنية المعقدة (الحسية التقنية الإيديولوجية) التي تشكلها كموضوع معرفة أي كموضوع ستخضعه لعملية تحويل بدون انقطاع، ولكنها لن تنفك قط عن أن تنصب على موضوعها أي موضوعها المعرفي.

لوي ألتوسير ،

قراءة الرأسمال، الجزء الأول،

ص. ص. 39-50، ف. ماسبيرو،

باريس، 1971.

الروح العلمية

«إن العمل الحاسم والمهم حقا هو دوما عمل المتخصص، وبالتالي فإن كل إنسان كان غير قادر على أن يضع على عينيه كمامة وغير قادر على أن يكتفي بفكرة أن قدر نفسه يتوقف على إنجاز مثل هذا الشرط، وهذا الشرط بالضبط في هذا المكان وفي هذا المخطوط، سيحسن صنعا إذا هو أمسك عن العمل العلمي. إن مثل هذا الشخص لن يشعر أبدا في ذاته بما ندعوه بال «تجربة» المعيشة للعلم. بدون هذه السكرة الفريدة التي يتهكم منها كل أولئك الذين يبقون خارج العلم. بدون هذا الهوى، وبدون هذا اليقين في القدرة على حيازة مثل هذا الشرط، فإنك لن تمتلك أبدا موهبة العالم، وستحسن صنعا بالسير في طريق آخ،. وذلك لأن لاشيء يمكن أن يأخذ قيمة من طرف الإنسان من حيث هو إنسان إذا لم ينجز بهوى. ولكن هناك شيئا آخر يقينيا أيضا : فمهما يكن هذا الهوى شديدا، ومهما كان صادقا وعميقا، فإنه لا يكفي للوصول إلى النتيجة، فالهوى ليس إلا

شرطا قبليا «للإلهام» الذي يظل وحده حاسما. نحن نصادف اليوم فكرة شائعة في أوساط الشباب مؤداها أن العلم أصبح عملية حسابية تقوم في المخابر ومكاتب الإحصاء بمساعدة باردة من العقل وحده وليس من طرف «الروح» كلها، مثله في ذلك مثل العمل في المصنع. ونجيب عن ذلك فورا : إن هؤلاء الذين يقولون ذلك ليس لديهم في الغالب أي مدلول واضح عما يجري في مصنع أو في مَخْبَر، وذلك أنه في كلتا الحالتين يتعين أن يخطر لفكر العامل شيء ما - وهي الفكرة الدقيقة - وإلا فإنه لن يعود قادرا على القيام بأي شيء صالح. هذا الإلهام لا يمكن اعتصاره. وليس له أية علاقة بالحساب البارد. نعم إن الإلهام ذاته ليس إلا شرطا ضروريا هو أيضا (....) كما أنه لا يأتي بشكل طبيعي إلا بعد جهد جهيد».

M. Weber **Le savant et le politique**

Puf, Sup. coll. philosophes 1969

تطــــور العـقــلانية

في بداية القرن الثامن عشر، أخلت العقلانيـة المطلقة الديكارتية المجال أمام العقلانية النقدية لكانط. لقد نقل ديكارت أفلاطون عندما جعل العقل اللاإنساني، المعبر عنه في الخلق الرياضي، صورة من العقل الإلهي، وهذا هو السبب في أن العقل الإنساني ينطبق بالضرورة على الخلقية، التي هي من عمل الإلهي. وبذلك نكون متأكدين من فهم العالم، فقوانين الطبيعة مماثلة لقوانين الفكر، لأن كليهما إسقاط لنفس العقل المطلق.

وبالنسبة لكانط - على العكس - فإن شروط التجربة الظاهرية هي التي تفرض بالضرورة على الطبيعة قوانين العقل، لأننا لا ندرك من العالم إلا ما هو مطابق لقوانين العقل، إن على الطبيعة أن تمتثل لأطر العقل حتى تتم معرفتها. وذاك هو الحل النقدي لمشكل المطابقة.

إن بين عقلانيتي ديكارت وكانط شيئا مشتركا هو الاعتقاد في وجود مضمون العقل. وهي البداهات أو الطبائع البسيطة عند ديكارت - مقولات أشكال قبلية للحدس لدى كانط. لدى كل منهما إذن هناك معطى عقلي.

ليس للعقل، بالنسبة للعلم المعاصر، مضمون دائم، ليس هناك معطى عقلي. لم يعد العقل يعرف كمجموعة من المبادئ : إنه القدرة على القيام بعمليات تبعا لقواعد .. إنه أساسا نشاط وفعالية. إن العقلانية هي إذن اليقين في أن النشاط العقلي سيتعرف كيف تنشأ منظومات تنطبق على ظواهر مختلفة.

J. Ulmo, La pensé scientifique moderne p. 253 -254

منطق المعرفة و معيارها

- القضية الرابعة :

«إن المعرفة لا تبتدىء بإدراكات أو بملاحظات، أو بجمع معطيات أو أحداث، لكنها تبدأ بمشاكل، فلا معرفة بدون مشكلات، لكن أيضا لا مشكلة بدون معرفة. وهذا يعني أن المعرفة تبتدىء بالتوتر بين المعرفة واللامعرفة : فلا مشكلة بدون معرفة ـ لا مشكلة بدون معرفة، إذ أن كل مشكل ينبثق عندما نكتشف تناقضا داخليا بين معرفتنا المفترضة والوقائع، أو معبر عنها بطريقة ربما كانت صحة أو باكتشاف تناقض ظاهر بين معرفتنا والأحداث المفترضة.

القضية السادسة (قضية رئيسية) :

أ ـ «إن منهج العلوم الاجتماعية، مثله في ذلك مثل منهج العلوم الفيزيائية والطبيعية، يقوم على وضع الحلول التي تقدمها لمشاكلها موضع اختبار، أي مشاكل تكون نقطة انطلاقها. هناك حلول يتم عرضها وانتقادها، فعندما تكون إحدى محاولات الحل غير قابلة للنقد الحدثي، فإنه يتم إبعادها باعتبارها محاولة غير علمية، ولو لم يكن ذلك إلا موقتا».

ب ـ حينما تكون هذه المحاولة قابلة للنقد الحدثي، نحاول دحضها، إذ أن كل نقد يقوم على محاولات الدحض والتفنيد.

ج ـ عندما يدحض نقديا محاولة حل ما، فإننا نقوم بمحاولة أخرى.

د ـ عندما تستعصي إحدى محاولات الحل على النقد فإننا نقبلها مؤقتا، نقبلها على وجه الخصوص كمحاولة تستحق أن تناقض وتنتقد أكثر.

هـ ـ إن منهج العلم إذن منهج تتم فيه مراقبة محاولة (أو فكرة) حل ثم تقديمها بواسطة نقد لا هوادة فيه. إنها استخدام نقدي للمنهج عبر المحاولة والخطأ.

و ـ إن ما نسميه موضوعية العلم يكمن في موضوعية المنهج النقدي، وهذا يعني قبل كل شيء أنه ليست هناك نظرية يمكن أن تفلت من النقد، وأن الأدوات المنطقية لذلك ـ مقولة التناقض المنطقي ـ أدوات الموضوعية.

كارل بوبر : منطق العلوم الاجتماعية،

تعريب أحمد الصقلي،

ضمن بحث الإجازة في الفلسفة،

لسنة *84-85.*

العقـــل في الفلسفة

تسائلونني أن أتحدث إليكم عما هو خاصية ثابتة لدى الفلاسفة؟ مثلا افتقادهم للحس التاريخي، وحقدهم على كل ما ينتمي لمدلول المصير، ونزعتهم المصرية، فهم يعتقدون أنهم يشرفون شيئا ما بنزع صفته التاريخية من وجهة نظر الدوام جاعلين منه مومياء. إن كل ما اشتغل به الفلاسفة منذ ملايين السنين هو مومياءات من المفاهيم، فلم يخرج من بين أيديهم حيا أي شيء من الواقع. إنهم يقتلون ويملؤون بالقش عندما يحبون هؤلاء السادة عبدة المفهوم، والأفكار، إنهم يجعلون كل شيء في خطر الموت عندما يعبدون. إن الموت والتطور أو التغير، والسيء وكذا التوالد والنمو هي بالنسبة لهم اعتراضات، بل مرفوضات ... إن ما هو موجود ليس صائرا، وماهو صائر، فهو غير موجود (...) وهم الآن يعتقدون، حتى بدون أمل، في الكينونة. لكن بما أنهم لا يمكن أن يدركوه، فهم يبحثون عن

أسباب تجعلهم يتعرفون على ما يفسر أسباب خفائه عنهم : «لعله المظهر، والخداع يجعلنا لا ندرك الكينونة : أين يختفي المخادع؟».

نيتشه، أفول الأصنام،

عن، *Pascal, Grands textes*

P.P. 207-208,

Bordas

فينومينولوجيا الفكر أو علم الوعي

هناك ثلاث درجات الفكر من الوعي :

1 ـ الوعي عادة ويضم الوعي الحسي والإدراك والذهن

2 ـ الوعي بالذات : الرغبة

3 ـ العقل

العقل هو الوحدة الأسمى بين الوعي والوعي بالذات، أي بين معرفة موضوع ما ومعرفة الذات. إنه اليقين بأن تحديداته ليست أقل انتسابا للموضوع، وليست أقل تحديدا لماهية الأشياء من أفكارنا الخاصة نفسها، إنه، في نفس الفكرة الواحدة، بنفس الوقت وبنفس القدر، يقين بالذات، أي بالذاتية، ووجود، أي موضوعية. وبعبارة أخرى : فإن ما نميزه بفضل العقل هو المضمون (1) الذي لا يقوم فقط في أفكارنا الخاصة أو تمثلاتنا، التي ننتجها نحن أنفسنا، بل يتضمن ماهية الأشياء، كما هي في ذاتها ولذاتها، وله وجود موضوعي (2)، و الذي ليس شيئا غريبا بالنسبة للأنا، ومعطى للأنا، بل هو مخترق من طرفه، منتسب إليه، وبالتالي مخلوق من طرفه. وهكذا، فإن معرفة العقل ليست مجرد يقين ذاتي، بل هي أيضا حقيقة، لأن الحقيقة تقوم في الموافقة أو بالأحرى في الوحدة بين اليقين والكائن، أي في الموضوع الخارجي.

هيجل : ممهدات للفلسفة

Coll. Mediations p. 81-82.

الحدس والمذهب اللاعقلي

يفترض المذهب الموضوعي الجديد وجود أداة جديدة للمعرفة. ويقوم أحد المشاغل الأساسية للفلسفة الحديثة على معارضة الفكر العقلي والمنطقي بهذا الموقف الجديد، بأداة المعرفة الجديدة، تلك التي هي الحدس، في حين أن الحدس يشكل من الزاوية البسيكولوجية جزءا من كل منهج علمي للمعرفة. إن الحدس يزعم نفسه بالفعل، على الصعيد البسيكولوجي عينا وتركيبا أكثر من التفكير المنطقي الذي يعمل بواسطة مفاهيم مجردة. وهذا، بالطبع، ليس إلا وهما، مادام الحدس، إذا ما نظرنا إليه على ضوء علم النفس، ليس شيئا آخر غير الدخول المفاجئ لعملية تفكير لا واعية في الوعي. وبديهي أن كل فكر علمي مدقق يجب أن تكون رسالته الأولى دمج هذه العملية اللاواعية في نظامها العقلي الخاص. وهذا التبني يجب أن يكون عضويا تماما، حتى يستحيل، بعد ذلك، تمييز نتائج التفكير المنطقي بعديا من نتائج الحدس. لنلاحظ إذن مرة واحدة ونهائية أن الحدس في الواقع ليس نقض الفكر المنطقي بل متممه، وأن استعماله لا يمكن أبدا أن يكون معيارا للحقيقة. إن الملاحظة البسيكولوجية السطحية للتفكير العلمي هي التي تولد الوهم الذي يرى أن الحدس أداة مستقلة من الفكر المنطقي وموقوفة على فهم الحقائق العليا.

إن هذا الوهم الذي يقوم على خلط منهج ذاتي في العلم بمنهجية موضوعية والذي يدعمه المذهب الذاتي العام المميز لفلسفة المرحلة الأمبريالية، سيكون إذن أساسا لكل النظريات الحديثة في الحدس. إن فلسفة المرحلة الأمبريالية تنسب إلى الحدس مكانا رئيسيا في منهجيتها الموضوعية. ولقد نال الحدس مكانة الصدارة هذه، لأن الفلاسفة تخلوا أولا عن شكلية المعرفة التي كانت خاصة بالمرحلة السابقة. ولقد كانوا، على كل حال مرغمين على الإشاحة عنها، لأن البحث عن عقيدة كان يرغمهم على طرح مسألة محتوى الفلسفة، في حين أن نظرية المعرفة الخاصة بالمثالية الذاتية تستهلك نفسها بشكل مشؤوم في التحليل اللاجدلي للمفاهيم النظرية الخالصة. لقد كان الدفاع عن الحدس، في الأنظمة الفلسفية القديمة، تؤمنه نظرية أرستقراطية عن المعرفة. وكانت هذه الأخيرة تؤكد منذ

البداية أن جميع الناس غير قادرين على فهم الواقع العلوي بطريقة حدسية. ومن يسعى إلى حبس الاكتشافات الحدسية في إطار عقلي، يثبت، بالنتيجة، أنه عاجز عن الوصول إلى الواقع العلوي بالطريق الحدسي.

إن تلخيصا سريعا سيسمح لنا بأن نفهم أساس الفلسفة في مرحلة الإمبريالية فهما أحسن. لقد كانت فلسفة المرحلة الكلاسيكية تطرح مشكلة العقيدة تحت صفة المعرفة العلمية. وبتعبير آخر، كانت عقيدتها عقيدة العلم. وكانت فلسفة فترة الانتقال ترسم لنفسها حدودا لا يمكن تخطيها، تأخذ فيها المعرفة التي سجلتها العلوم المتخصصة نهايتها. وتقبل الفلسفة في مرحلة الامبريالية بهذه الحدود، مع زعمها بأنها تخلق عقيدة جديدة فوق العلم أو ضد العلم، بفضل الحدس ، الذي هو أداة المعرفة الجديدة.

جورج لوكاتش : تحطيم العقل،
تعريب : إلياس مرقص - بيروت.

العقل في الفكر العلمي المعاصر

العقل كإطار للظواهر :

إن الوظيفة الخاصة بالعقل هي الفهم. وكما رأينا أن تصور الناس عن العقل قد تعرض للتغيير، كذلك فإن معنى كلمة عقل نفسها قد تغير، ففي منظومة أرسطو أو السكولائيين يكون فهم ظاهرة ما، معناه إرجاعها إلى تجل لبعض الماهيات، وبالتالي العثور على الواقع الميتافيزيقي للعالم المعقول تحت تعدد المظاهر الحسية.

فالفهم، بالنسبة لديكارت، هو إرجاع الظاهرة إلى بعض البديهيات، بواسطة التحليل الوافي، وفهم ظاهرة ما يتم عندما يتم إرجاع تفاصيلها إلى حقائق مدركة مباشرة من طرف الفكر.

وبالنسبة للفكر المعاصر فإن العالم المعقول لدى السكولائيين عالم وهمي، فليس هناك لنسق منتظم من الماهيات التي ستكون هي المجال الأمثل للعقل الذي

يستكشفها بواسطة المنطق ـ فقاعدة البداهة لدى ديكارت مستحيلة، ليس هناك حقائق أولية بديهية في ذاتها، فالعقل ليس هو ملكة إدراك هذه البديهيات ملكة مستضيئة بذاتها. أما اليوم فإن الفهم هو القدرة على إعادة إنجاز شيء ما. فالمفهوم (Concept) يكون مفهوما عندما يكون لدينا تعريف إجرائي له. والظاهرة تكون مفهومة عندما نكون قادرين على إعادة إنجازها، على الأقل ضمنيا، وبالتالي التنبؤ بها، فالفهم قدرة وسلطة (....).

يلاحظ غ. باشلار أن الموقف العلمي موقف نقدي، فهو امتداد للنقدية الكنطية التي تجعل من العقل مصفاة للظواهر، لا تمرر إلا ماهو مطابق لمتطلباته قبليا.

لكن، بالنسبة لكانط، تشكل هذه المتطلبات العقلية، من ناحية بالنسبة للعقل، مضمونا دائما، أشكال حدس ومقولات منطقية، ومن ناحية أخرى، بالنسبة للعالم الموضوعي، إطارا ثابتا يتعين عليه أن يتكيف معه بالقوة. أما بالنسبة للعلم المعاصر، فإن المطلب تجاه العالم يتلخص فيما يلي : وهو أن يسمح بقيام المعرفة به، أي أن يتوصل إليه ويتعرف عليه بواسطة عمليات منتظمة، عمليات تجريبية دقيقة مترجمة إلى عمليات ذهنية محددة وطبيعة هذه العمليات غير محددة، لم يعد هناك مضمون للعقل الذي هو نشاط محض : فهو فقط القدرة على إنشاء منظومات من القواعد، وعلى تطبيقها، وعلى اختبارها. وإذا ما أخذنا تمييز لالاند وبرونشفيج بين عقل متأسس وعقل مؤسس فإن العقل المؤسس هو «النشاط الملازم لمسار البحث العلمي» الذي ينشئ منظومات القواعد الإجرائية، أما العقل المتأسس في لحظة معينة من التاريخ، فهو منظومة القواعد المتبناة والتي إليها تنسب قيمة مطلقة ـ هكذا يمكن أن نقول إن العقل المتأسس قد اندثر لصالح العقل المؤسس.

وإذا ما كان من الممكن أن نتحدث عن إطار، بالنسبة للظواهر، فإنه لن يكون مفروضا عليها، بل يتعين عليه أن يتكيف معها. وماتطورالفيزياء المعاصرة، منذ نظرية النسبية سوى تاريخ الإنشاء التدريجي والعسير، وأحيانا المضني، لإطار عقلي تفرضه التجربة، وليس مفروضا عليها.

هكذا نستلخص أن بين الفكر والواقع اختيارا متبادلا وتحديدا متبادلا، وذاك هو العلم. التحكم والخضوع هما قطبا ما هو عقلاني. (....).

إذا لم يعد هناك عقل متأسس بمعنى مبادئ عقلية خالدة وإذا كان من الصحيح أن العقل المؤسس هو في النهاية محض نشاط، فإنه يظل من الممكن ومن المفيد أن نصنف هذا النشاط ونحلله باعتباره ميولا واتجاهات، وبذلك نعيد من جديد اكتشاف بعض الأفكار المرتبطة تقليديا بأفكارالعقل : الهوية، عدم التناقض، العلية،الحقيقة.

وبقدر ما كان العقل منظورا إليه على أنه مزود بمضمون المبادئ التقليدية للمنطق، كان من المفروض أنها تفرض ذاتها على العالم الموضوعي، بصورة ضرورية. فقد كانت هذه المبادئ تصلح لتحليل هذا العالم بواسطة مفاهيم ثابتة. لا أحد يسمح بهذا الافتراض، فالعلم لا يؤكد هذا التحليل.

لكن هذه «المبادئ» تأخذ كامل معناها من حيث هي قواعد للنشاط الذهني، وهي قواعد تفرض نفسها على كل منظومة تود إنشاءها، وهي إنماتعبر عن قدرة العقل على إنتاج عملياته الخاصة دون أن يحرفها. باشلار يدعو مبدأ الهوية بمبدأ التكرار : «اللفظ إذا استعمل مرة واحدة يحتفظ بنفس المعنى دوما».

J. Ulmo, La pensée scientifique moderne p. 228-232.

العلم والميتافيزيقا

العلم منظومة من القضايا والنظريات قابلة للتواصل جماعيا، متماسكة نظريا، قابلة للتطبيق عمليا تصف وتشرح ظواهر الواقع الموضوعي.

بهذا التعريف، يمكننا أن نميز بدقة العلم من الميتافيزياء النظرية والدعاية الإيديولوجية. إن القضايا الميتافيزيقية لا تتمتع بالتواصل الجماعي إلا في حالات استثنائية، فالفلاسفة الميتافيزيقيون لا يفهمهم إلا أتباعهم، أو على الأقل أولئك الذين يؤكدون فهمهم، وينسحب هذا المعنى إلى حد كبير على لغة الدعاية الإيديولوجية، ويكفي أن نفكر في الالتباس المهول الذي يكتنف (دلالات بعض

الكلمات مثل العالم الحر، الحرية، العدالة، الديمقراطية.. الاشتراكية..) الخ. مليئة بالتضارب والتفكك، ويتجلى هذا بصفة أوضح من الدعاية الإيديولوجية التي تروج لها القوى الرجعية في المجتمع.

كما أن حظ الميتافيزيقا من إمكانية التطبيق منعدم، وهذا ما يميزها بوضوح أكثر من العلم والفلسفة العلمية، ليست هناك حوادث تجريبية يمكن أن تثبت أو تنفي جميع ما قاله أفلاطون عن المثل، وأرسطو عن الكلمات وطوما الأكويني عن الثالوث الأقدس، وديكارت عن الجوهر المفكر وسينوزا عن إله المثل في الطبيعة الطابعة، وليبنتز عن الروح المطلق، وشلر عن القيمة العليا للظاهرة، ووايتهيد عن الأشياء الخالدة.

هذه النظريات كلها تزعم بأنها تعطي فكرة عن العالم وتشرح بعض الأشياء وتتجه صوب ملكاتنا الفكرية، فتحدثنا بأشياء، بيد أنه ليس في مقدورنا أن نتعرف على هذه الأشياء ونتأكد منها عن طريق التجربة بصورة مباشرة وغير مباشرة. إن وظيفة الإدارة التي يتمتع بها المنطق والرياضيات معدومة في النظريات والقضايا الميتافيزقية، ولا يمكن لنا أن نطبق عليها المعايير الأساسية للحقيقة الموضوعية، ولذلك فهي بعيدة عن حدود العلم.

د : ميشيل ماركو فيتش،
العلم والإيديولوجيا،
ترجمة أحمد السطاتي،
منشورات مجلة أقلام ـ الرباط.

العلم وفجر الفلسفة

كيما تولد فلسفة أو تبعث، لابد أن تكون ثمة علوم. ولعل هذا ما جعل الفلسفة بالمعنى الدقيق لم تبدأ إلا مع أفلاطون، مدفوعة إلى الوجود بفعل الرياضيات الإغريقية كما تزعزت أركانها مع ديكارت، ودفعت إلى ثورتها الحديثة من طرف فيزياء غاليليو، وأعيد وضع أسس لها بواسطة كنط، تحت تأثير الاكتشاف النيوتوني، كما أعيدت صياغتها من طرف هوسرل تحت مهماز المباحث البديهية الأولى... الخ.

أثير فقط هذه الموضوعية، التي يتعين اختبارها، لنلاحظ (...) أن هيجل لم يكن مخطئا في النهاية حينما قال بأن الفلسفة تبزغ في الأمسية المنحدرة : أي حينما يجوب العلم، الذي ولد في الفجر، مسافة يوم طويل من الزمن. إن الفلسفة متأخرة دوما عن العلم، الذي يخرجها إلى الوجود في صورتها الأولى، أو إلى الانبعاث في ثوراتها، بمسافة يوم طويل، يوم يمكن أن يستمر سنوات، عشرين سنة، نصف قرن أو قرن.

يجب أن نعتقد أن صدمة القطائع العلمية لا تستشعر للحظتها، بل لابد من بعض الوقت حتى تتغذى بها الفلسفة.

يجب أن نستخلص من ذلك بلا ريب أن سير المخاض الفلسفي مرتبط بسير المخاض العلمي. من الواضح أن المقولات الفلسفية الجديدة تترعرع من خلال ممارسة العلم الجديد ـ ولكن في بعض الحالات (بالتحديد : أفلاطون، ديكارت)، نجد أن ما ندعوه فلسفة يستخدم أيضا كمختبر نظري يتم فيه تحقيق المقولات الجديدة التي هيأتها تصورات العلم الجديد، مثلا : ألم يتم، في الديكارتية نفسها، إنشاء المقولة الجديدة للعلية، هذه المقولة الضرورية للفيزياء الغاليلية التي كانت ترتكز على العلة الأرسطية ك «عقبة ابستمولوجية»؟ أضف إلى ذلك أن الأحداث الكبرى التي نعرف تحيلنا على الانفتاح المثير للقارتين العلميتين الكبيرتين، الرياضيات الإغريقية والفيزياء الغاليلية.

لوي ألتوسير، لينين، ص.ص، 22 ـ 23،
(مع تصرف بسيط في الجملة الأخيرة).

العلم والقيم

لم أقصد مطلقا بالمجتمع العلمي الذي رسمت معالمه في فصول هذا الكتاب، أن يأخذ على أنه نبوءة جدية؛ وإنما هو محاولة لتصوير العالم الذي سينشأ لو قدر للنهج العلمي أن يحكم دون معقب. ولعل القارئ قد لاحظ أن بعض المعالم التي يتمناها الجميع قد امتزجت مزجا لاخلاص منه بمعالم كريهة، ذلك بأننا كنا نتخيل مجتمعا نما وفق بعض مقومات الطبيعة البشرية دون بعضه الآخر. وهذه

المقومات حسنة في حدود أنها مقومات، ولكنها مفضية في الغالب إلى كارثة لو أنها صارت القوة الدافعة الوحيدة.

إن النزعة إلى البناء العلمي نزعة طيبة إن هي لم تتعارض مع غيرها من النزعات الكبرى التي تضفي القيمة على الحياة، ولكن إذا أتيح لها أن تكبت كل شيء إلا نفسها لأصبحت صورة قاسية من صور الطغيان. وعندي أن هناك خطرا حقيقيا من أن يتعرض العالم لطغيان من هذا النوع، ولذلك فإني لم أجفل من رسم الجوانب المظلمة من العالم الذي قد يتوق العلم في خلال قرون إلى خلقه، لو انفرد بالسلطة ولم يكن عليه معقب.

إن العلم في خلال قرون تاريخه القليلة قد نما نموا داخليا لعله لم يكتمل بعد. وهذا النمو في أوجز عبارة، هو الانتقال من التأمل إلى التحكم. وحب المعرفة الذي إليه مرد نوع نمو العلم يرجع هو الآخر إلى باعثين، فنحن قد نلتمس المعرفة بشيء من الأشياء لأننا نحب هذا الشيء، أو لأننا نحب أن نسيطر عليه؛ ويؤدي النوع الأول إلى النوع التأملي من المعرفة، ويؤدي الباعث الثاني إلى النوع العملي من المعرفة. وقد طغى باعث السيطرة طغيانا متزايدا على باعث الحب خلال تقدم العلم. ويتمثل دافع السيطرة في التصنيع وفي المنهج العلمي في الحكم. كما يتمثل في المذهبين الفلسفيين الذين يقال لهما المذهب البراجماتي والمذهب الإنساني. ويقول كل من هذين المذهبين على العلوم إن معتقداتها عن أي شيء تكون صحيحة بقدر ما تمكننا من استخدام هذا الشيء استخداما ينفعنا، وهذا ما يمكن تسميته بالنظرة الحكومية إلى الحقيقة. والعلم يعطينا الكثير من الحقيقة بهذا المعنى. ويبدو بحق أن انتصاراته المحتملة لا تحد، فالعلم يمنح أدوات بالغة القوة لمن ينشد تغيير بيئته وكانت المعرفة هي مجرد المقدرة على إحداث تغييرات متعمدة، فالعلم يمنحنا المعرفة في سخاء، ولكن للرغبة في المعرفة صورة أخرى، تنتمي إلى مجموعة من العواطف تختلف عن تلك التي أسلفنا تمام الاختلاف، فالصوفي والعاشق والشاعر وكلهم ينشد المعرفة ـ ولعلهم ليسوا من الباحثين الناجحين، ولكن هذا لا يجعلهم أقل جدارة بالاحترام، ففي كل صور الحب، نريد معرفة من نحب، لاطلبا للسيطرة، بل التماسا للنشوة التي يبعثها التأمل.

وحياتنا الخالدة إنما تكون بمعرفة الله. ولكن ليس مرد هذا إلى أن معرفتنا بالله تمنحنا سيطرة عليه، فحيثما بعث فينا شيء من الأشياء نشوة وسرورا أو طربا، رغبنا في معرفة هذا الشيء .. لا معرفة علمية قصد إحالته شيئا آخر، بل معرفة عن طريق البصيرة الجمالية، لأنه بنفسه ولنفسه يضفي السعادة على العاشق ويوجد الباعث على هذا النوع من المعرفة في الحب الجنسي كما في صور الحب الآخرى. هذا ما لم يكن الحب جسديا عمليا خالصا. وهذا يمكن استخدامه بحق آيات على الحب القيم ذي القيمة : فالحب ذو القيمة يشتمل على باعث إلى ذلك النوع من المعرفة الذي ينبث منه الاتحاد الصوفي.

لقد كان العلم في بدايته راجعا إلى الرجال الذين أحبوا العالم. كانوا يسرحون أبصارهم في جمال النجوم والبحر، والريح والجبل. وكان من أثر حبهم إياها أن علقت بها أفكارهم. فرغبوا في فهمهما فهما أدق مما يتيحه مجرد التأمل الخارجي. يقول هرقليط (إن العالم نار لا تخمد جذوتها، يزداد وهجها بمقدار، ويخفت بمقدار). فهرقليط وغيره من الفلاسفة الأيونيين الذين منهم أتت الشرارة الأولى للمعرفة العلمية، قد شعروا بالجمال العجيب للعالم، شعورا أشبه بالجنون سرى في دمائهم، لقد كانوا رجالا ذوي عقل عاطفي جبار، ومن قوة عاطفتهم العقلية نتجت حركة العالم الحديث كلها. بيد أنه في أثناء نمو العلم أخذ باعث الحب الذي منه نشأ يقاوم مقاومة تزداد شدتها مع الأيام، بينما باعث السيطرة، ولم يكن من قبل غير تابع قليل الخطر، قد أخذ يغتصب منه مكان القيادة، على أساس نجاحه غير المنتظر. وهكذا فهو عاشق الطبيعة، وانتصر الطاغية الذي سيطر على الطبيعة، وكلما تقدم علم الطبيعة أخذ يجردنا تدريجيا مما كنا نحسب أننا نعرفه عن الكنه العميق للعالم المادي، فاللون والصوت والنور والظل والصورة والتركيب لم تعد تنتمي إلى هذه الطبيعة الخارجية التي كان يتخدها الأيونيون معبودتهم الساحرة. كل هذه الأشياء قد صارت ملكا للحب (الإنسان)، بعد أن كانت ملكا للمحبوب (الطبيعة)، فصارت الطبيعة هيكلا من العظام المقعقعة، باردة مخيفة، ولكن لعلها مجرد وهم من الأوهام.

أما وقد خاب أمل رجل العلم في أن يكون عاشقا للطبيعة، فقد انقلب عليها طاغية جبارا وجعل الرجل العملي يقول : ماذا يهم من أن العالم الخارجي موجود

فعلا أو أنه مجرد حلم، مادمت أستطيع أن أحمله على السلوك الذي أشاء؟ وهكذا أحل العلم شيئا فشيئا معرفة السيطرة، محل معرفة الحب. وكلما اكتمل ذلك للعلم، زاد ميلا بالتدريج إلى القسوة السادية، والمجتمع العلمي في المستقبل الذي كنا نتخيله هو المجتمع الذي التهم فيه باعث السيطرة، باعث الحب. وهذا هو المصدر النفسي لمظاهر القسوة التي يخشى أن ينحسر عنها.

إن العلم الذي بدأ بحثنا عن الحق، قد صار الآن غير متسق مع الحق، لأن الحق الكامل يزداد كل يوم ميلا إلى الشك العلمي الكامل. ولو أنك تدبرت العلم على نحو تأملي غير عملي، لوجدت أن معتقداتنا إنما ترجع إلى الإيمان الحيواني، وأن إنكاراتنا وحدها هي ما يرجع إلى العلم. ولكن لو أنك تدبرت العلم من حيث هو نهج لتغيير أنفسنا وبيئتنا، لوجدت أنه يمنحنا قوة لاشأن لها بتاتا بصحته الميتافيزيقية. ولكننا لن نبلغ هذه القوة حتى نكف عن أن نسأل أنفسنا أسئلة متافيزيقية عن طبيعة الحق. وهذه الأسئلة مع ذلك، هي الآية على حبنا للحياة. وكذلك يكون انتصارنا على العالم كمستغلين، على قدر تخلينا عنه كعاشقين. ولكن هذا الانقسام في الروح يقضي على خير ما في الإنسان، فلا يكاد يدرك فشل العلم من حيث هو ميتافيزيقيا، حتى لا يستطاع الحصول على القدرة التي يمنحها العلم من حيث هو منهج إلا بشيء شبيه بعبادة الشيطان، أعني بالتخلي عن الحب.

من أجل هذا ينبغي أن ينظر إلى مستقبل المجتمع العلمي في توجس، فالمجتمع العلمي في صورته الخالصة، وهي التي كنا نحاول رسمها، لا يتسق مع البحث عن الحقيقة ولا مع الحب ولا مع الفن، ولا مع المتعة الخالصة، ولا مع أي من هذه المثل العليا التي اعتنقها الإنسان حتى الآن، فيما عدا مثل واحد منها وهو التقشف. وليست المعرفة هي مصدر هذه الأخطار، فالمعرفة خير والجهالة شر : وليس لهذه القاعدة من شواذ في نظر محب العالم، وليس يكمن الخطر كذلك في القدرة في ذاتها ولذاتها، وإنما يكمن في المقدرة التي تنال من أجل القدرة، لا المقدرة من أجل الخير المخلص. وإن زعماء العالم الحالي قد أسكرتهم حميا السيطرة فصارت مقدرتهم على عمل شيء لم يعتقد في إمكانه قبلهم مبررا كافيا لعمله. وليست المقدرة من غايات الحياة، بل هي وسيلة إلى غايات أخرى، وحتى

يتذكر الناس الغايات التي ينبغي للمقدرة أن تخدمها، فلن يتاح للعلم أن يصنع ما هو قادر عليه في خدمة الحياة الطيبة. ولكن القارئ سيتساءل : وماهي إذن غايات الحياة؟ .

وإني لا أعتقد أن من حق أحد الناس أن يشرع لغيره من هذا الشأن، فغايات الحياة بالنسبة لكل فرد هي تلك الأشياء التي يرغبها رغبة عميقة، والتي يكفل له وجودها الأمن والطمأنينة، فإن كان الأمن والطمأنينة أعظم من أن يطلبا من حياتنا الدنيا، فلنقل إن غايات الحياة ينبغي أن تمنح البهجة والسرور والمتعة. ان هناك شائبة تشوب الرغبات الواعية للباحث عن القدرة ولا يجد الراحة في تأمل ما لديه. ويستطيع العاشق والشاعر والمتصوف أن يحدوا من الرضى ما لا يسع البحث عن المقدرة أن يجده في أي وقت من الأوقات لأنهم يجدون الرضى في محبوبهم. وأما الباحث عن المقدرة فلا بد من أن يكون مشغولا أبدا بعمل جديد إذا شاء استنقاد نفسه من فراغ حياته. لذلك إني أعتقد أن نعيم العاشق، وأنا أستخدم هذا اللفظ في أوسع معانيه، يفوق نعيم الطاغية ويستحق مكانا أسمى منه بين غايات الحياة، فحين يقبل علي الموت، لن أشعر بأني قد عشت عبثا. فقد رأيت الدنيا تحمر مساء، ورأيت الندى يتلألأ صبحا، ورأيت الثلج يلمع تحت شمس الصقيع، لقد رأيت المطر بعد العاصفة، وسمعت الأطلنطى في زوبعته يضرب شواطئ الصوان عند كورنوول. ويستطيع العلم أن يضفي هذه المتع وغيرها من المباهج على عدد من الناس يزيد عمن يستطيعونها من دونه. فإن فعل، فقد استخدمت مقدرته في حكمة. وأما أن أسلب الحياة لحظاتها التي إليها مرد قيمة الحياة، فالعلم لا يستحق الإعجاب، مهما قاد الناس بمهارة وكياسة في الطريق إلى اليأس. إن مجال القيم يخرج عن نطاق العلم، إلا من حيث ان العلم بحث عن المعرفة. أما العلم من حيث هو بحث عن المقدرة، فيجب ألا يتطفل على مجال القيم. وإذا شاء المنهج العلمي أن يكون فيه إغناء للحياة البشرية، فقد وجب ألا ينتحل لنفسه وزنا يفوق وزن الغايات التي ينبغي له أن يخدمها.

إن قليلا من الناس يحددون طابع كل جيل من الأجيال. فقد حدد طابع القرن السادس عشر كولمبوس ولوثر وشارل الخامس، وحدد طابع القرن السابع

عشر جاليليو وديكارت. وحدد طابع العصر الذي انتهى سنة 1930 أديسون وروكفلر ولينين وسن ياسن. وكان هؤلاء باستثناء آخرهم رجالا خلوا من الثقافة، يزدرون الماضي، ويثقون بأنفسهم، ولا يباهون، فلم يكن للحكمة التقليدية مكان في أفكارهم أو مشاعرهم. ولم يكن لهم من شاغل غير الآلة والتنظيم. ولو تهيأ لهؤلاء تعليم يختلف عن تعليمهم لصاروا رجالا يختلفون تمام الاختلاف عما صاروا إليه، فلو تعلم أديسون في شبابه التاريخ والشعر والفن، ولو تعلم روكفلر أنه خلا من قبله كروسس وكراسوس، ولو أن لينين بدل البغضاء التي غرست فيه نتيجة لإعدام أخيه أثناء الطلب، ودرس فجر الإسلام وتطور فكرة المتطهرين من التقوى إلى حكومة الأغنياء، ولو أن هؤلاء الرجال قد تهيأ لهم مثل هذا التعليم، لدخلت جرثومة صغيرة من جراثيم الشك في أرواحهم. ولو رزقوا قليلا من الشك، لكانت نتائجهم على الأرجح أقل حجما، ولكن أكبر قيمة.

إن لعالمنا تراثا من الثقافة والجمال. من أسف أن هذا التراث قد تناقله الأعضاء الأقل نشاطا وخطرا في كل جيل، فحكومة العالم، ولست أعني مناصبها الوزارية بل أعني مراكز النفوذ فيها، قد أتيح لها أن تقع في أيدي رجال جهلوا الماضي فلم يعطفهم شيء على التقاليد، ولم يفهموا ماهم مدمرون.

وليس من مبرر أساسي لحدوث تلك. والوقاية منه مسألة تربوية ليست بالغة العسر. لقد كان يغلب على الناس في الماضي أنهم محليون في المكان، أما من بيدهم أمر هذا الجيل فهم محليون في الزمان، إنهم يشعرون إزاء الماضي بازدراء لا يستحقه، ويشعرون إزاء الحاضر باحترام هوله أقل استحقاقا. لقد بليت حكم العصور الماضية التي كانت تسطر في كراسات المشق، ولكن لابد من طائفة أخرى من حكم كراسات المشق. وإني أضع في رأس هذه الحكم (أحرى بك أن تقصد في الخير من أن تسرف في الأذى) وللعمل بهذه الحكمة لابد بطبيعة الحال، من بث بعض الإدراك لماهو خير. ففي الوقت الحاضر ما أقل من يمكن حملهم مثلا على الاعتقاد بعدم وجود امتياز حقيقي في سرعة الانتقال.

فالصعود من الجحيم إلى النعيم خير، ولو كان بطيئا مجهدا، والهبوط من النعيم إلى الجحيم شر، ولو حدث في سرعة شيطان ملتن. بل ولا يمكن القول بأن

مجرد الزيادة في إنتاج وسائل الراحة هو في ذاته شيء ذو قيمة كبرى. فإن الوقاية من الفقر المدقع مهمة، وأما أن تزيد في ممتلكات من يملكون الآن فعلا أكثر مما يلزم فهذا تضييع للجهد لا خير فيه. وقد يكون منع الجريمة ضروريا، وأما أن تخترع جرائم جديدة لكي تثبت الشرطة مهارة في منعها، فهذا أمر أقل جدارة بالإعجاب، إن وسائل السيطرة التي منحها العلم للانسان إنما يكون استخدامها سليما إذا أنيط بمن يحترمون المشاعر البشرية شيئا، ويرقون شيئا لتلك العواطف التي تضفي اللون على الوجود اليومي للرجال والنساء. ولست أبغي إنكار أن المنهج العلمي قد يبني مع الزمان علما من صنعه بفضل ذلك الذي عاش فيه الناس حتى اليوم، ولكني أقول إن ذلك لو عمل فيجب أن يعمل بروح الاختيار الحذر، مع إدراك أن غاية الحكومة لا تقتصر على امتناع الحكام، بل جعل الحياة محتملة على المحكومين. ويجب أن لا يظل المنهج العلمي وحده بعد اليوم هو كل ثقافة القابضين على السلطة، ويجب أن يكون من العناصر الأساسية للنظرة الخلقية عند الناس؛ أما قوة الإرادة فلا تستطيع بمفردها خلق الحياة الطيبة، فالمعرفة والوجدان عنصران يعدلانها أهمية، سواء في حياة الفرد أو حياة المجتمع، فالمعرفة إن كانت واسعة دقيقة جلبت معها إدراكا للبعيد من الزمان والمكان، وأن الفرد ليس شيئا تناهت إليه المقدرة والخطر، فتجلت له القيم أكبر وضوحا مما تستبين لصاحب النظر القصير. وحياة الوجدان أهم من المعرفة ذاتها، فالعالم بغير بهجة وغير حب هو عالم مجرد من القيم. إن هذه الأمور يجب أن يذكرها مطبق العلم، ولو فعل لكان عمله خيرا خالصا. وكل ما يطلب إنما هو ألا تسكر الناس خمرة المقدرة الجديدة، فينسون تحت تأثيرها تلك الحقائق التي كانت معروفة لكل جيل خلا من قبلهم . فليست كل الحكمة جديدة، ولا كل الحماقة قديمة.

لقد كان الإنسان حتى الآن مروّضا بخضوعه للطبيعة. فلما حرر نفسه من هذا الخضوع، بدت عليه نقائص العبد الذي صار سيدا. إن الأمر بحاجة إلى نظرة خلقية جديدة يحل فيها الاحترام لخير ما في الإنسان محل الخضوع لقوة الطبيعة. وإنما يكون المنهج العلمي خطرا حيث يختفي هذا الاحترام. إن العلم الآن وقد أنقذ الإنسان من عبوديته للطبيعة يستطيع أن يشرع في استنقاده من الجانب الوضيع من نفسه الذي ورثه عن عهد العبودية لقوى الطبيعة. وإن الأخطار قائمة

ولكن تفاديـها ممكن، والعقل يقـدرأن المسـتقبل سيـضيـئه نور الأمل وتشـرق عليه شمس الرجـاء، على الأقل إلى الحد الذي يخـشى معه في المسـتقبل ظلمـة الخوف ورهبة الشر.

برترند راسل : النظرة العلمية،
تعريب : عثمان نوية،
القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية .1956،
ص. 249 - 258..

الفصل الخامس

لأنتروبولوجيا والنزعة الإنسانية

النماذج البنيوية :

المبدأ الأساسي هو أن مفهوم البنية لا يرجع إلى الواقع التجريبي بل إلى النماذج المنشأة انطلاقا من الواقع .

«نرى قي الواقع أن النماذج التي تستحق اسم بنية يجب أن تلبي حصرا شروطا أربعة :

1 ـ تتسم البنية بطابع المنظومة، فهي تتألف من عناصر يستتبع تغير أحدها تغير العناصر كلها.

2 ـ ينتمي كل نموذج إلى مجموعة من التحولات التي يناسب كل منها نموذجا من عائلة واحدة، بحيث إن مجموع هذه التحولات يشكل مجموعة من النماذج.

3 ـ إن الخصائص المبينة أعلاه تسمح بتوقع طريقة رد فعل النموذج عند تغير أحد عناصره.

وأخيرا : يتعين بناء النموذج بحيث يستطيع مراعاة جميع الوقائع الملاحظة».

ليفي ستروس : الأنتروبولوجيا البنيوية، ط. ع، ص. 328

الأسباب اللاشعورية للاعتقادات والممارسات الاجتماعية :

أن تستمد الأتنولوجيا أصالتها من الطبيعة اللاواعية للظاهرات الجماعية، فقد نتج ذلك، ولو بصورة يعتريها الإبهام والالتباس، عن إحدى صيغ تايلر، فبعد أن عرف الإتنولوجيا كدراسة تتناول « الثقافة أو الحضارة»، وصف هذه الأخيرة كمجموعة معقدة تنتظم فيها (المعارف، والمعتقدات، والفن، وعلم الأخلاق، والحقوق، والعادات، وجميع الكفاءات أو العادات الأخرى التي اكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع). وعليه يعرف المرء أن الحصول، لدى معظم الشعوب البدائية، على تبرير أخلاقي أو تفسير عقلاني لعادة أو نظام علم، هو أمر صعب جدا، ذلك أن الأهلي المسؤول يجيب فقط بأن الأشياء كانت دائما على هذه الصورة، بأمر الإله أو تعليم الأجداد. وحتى عندما يعثر على بعض التفسيرات، فإنها تتسم دائما بطابع العقلنات أو الإعدادات الثانوية : فلا ريب في أن الأسباب اللاشعورية الداعية إلى ممارسة عادة، أو مشاركة اعتقاد، بعيدة جدا عن الأسباب التي يستند إليها بعضهم في تبرير هذه العادة أو هذا الاعتقاد؛ حتى في مجتمعنا يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيرا من مواقفنا الأخلاقية والسياسية والدينية، مراعاة دقيقة، بدون أن يتفحص أصلها ووظيفتها الحقيقية تفحصا رزينا. نحن نتصرف ونفكر بحكم العادة، والمقاومة الخارقة التي نبديها حيال بعض المخالفات، حتى الطفيفة منها، تنشأ عن الخمول أكثر مما تنشأ عن إرادة واعية للمحافظة على عادات ندرك علتها. لاريب في أن تطور الفكر المعاصر قد مكن من نقد العادات. ولكن هذه الظاهرة لا تؤلف مقولة بعيدة عن الدراسة الإتنولوجية : فهي نتيجتها، على الأرجح، إذا صح وجود منشئها الرئيسي في الوعي الإتنوغرافي المدهش الذي أيقظه اكتشاف العالم الجديد في الفكر الغربي. وحتى في الوقت الحاضر، ما أن تصاغ الإعدادات الثانوية، حتى تميل إلى استعادة التعبير اللاشعوري نفسه. فبسرعة مدهشة، تثبت أننا أمام خاصة جوهرية لبعض طرق التفكير والتصرف، يتمثل الفكر الجماعي التأويلات التي بدت أكثر جرأة

كأفضلية الحق الأمومي والأرواحية، Animisme أو التحليل النفسي مؤخرا، لحل مسائل، يبدو أن من طبيعتها الإفلات دائما من الإرادة والتفكير، حلا آليا.

إنما يعود الفضل إلى بواز في تعريف الطبيعة اللاشعورية للظاهرات الثقافية، على نحو رائع، بصفحات قارنها فيها مع اللغة، مستبقا تطور الفكر اللغوي اللاحق، مستشفا مستقبلا إتنولوجيا نكاد نستشف اليوم بشائره. فقد أثبت بقاء بنية اللغة مجهولة من المتكلم إلى حين وضع كتاب نحو علمي في النحو والصرف، ومواصلتها، حتى في ذلك الحين، تشكيل الكلام خارج وعي الذات، Sujet فارضة على فكره أطرا تصورية اعتبرت كمقولات موضوعية، ثم أضاف «يكمن الفرق الأساسي بين الظاهرات اللغوية والظاهرات الثقافية الأخرى في أن الظاهرات الأولى لا تظهر في الوعي الواضح أبدا، فيما ترتفع الفئة الثانية، غالبا، على الرغم من انتمائها إلى المصدر اللاشعوري نفسه، إلى مستوى الفكر الواعي، مولدة على هذا المنوال بعض الاستدلالات الثانوية وإعادة التأويلات؛ غير أن هذا الاختلاف في الدرجة لا يخفي وحدتهما العميقة ولا يقلل من قيمة المنهج اللغوي المثالية بالنسبة للأبحاث الاتنولوجية، وبالعكس تقوم ميزة علم اللغات الكبيرة، في هذا الصدد، على بقاء مقولات اللغة غير واعية في جملتها، ولهذا السبب يمكن متابعة عملية تكونها بدون أن تتدخل، بصورة خادعة ومزعجة، التأويلات الثانوية، المألوفة في الإتنولوجيا، بحيث تستطيع إبقاء تاريخ تطور الأفكار في غموض شديد.

وهكذا فالإتنولوجيا لا يمكن أن تتخذ موقفا لا مباليا حيال التطورات التاريخية وتجليات الظواهر الاجتماعية الواعية على نحو رفيع. على أنها إذا كانت تعيرها اهتماما يضاهي اهتمام المؤرخ بها، فلكي تتوصل، بنوع من السير التراجعي، إلى فصلها عن كل ما تدين به للحدث التاريخي وللتفكير التأملي Reflexion . وهدفها هو الوصول، وراء الصورة الواعية، والمختلفة دائما، التي يكونها الناس عن صيرورتهم، إلى قائمة بإمكانات غير واعية، لا توجد بعدد غير محدود، والتي يقدم فهرسها وعلاقات التلاؤم أو التنافر التي يحافظ عليها كل إمكان مع باقي الإمكانات بناء منطقيا لتطورات تاريخية يمكن أن

تكون غير متوقعة، دون أن تكون عشوائية أبدا، وبهذا المعنى، تبرر صيغة ماركس الشهيرة : (الناس يصنعون تاريخهم وهم يجهلون أنهم يصنعونه)، التاريخ، في حدها الأول، والإتنولوجيا، في حدها الثاني، وتثبت، في الوقت نفسه أن المنهجين لا ينفصلان.

لأن الأتنولوجي عندما يكرس تحليله، على نحو خاص، لعناصر الحياة الاجتماعية اللاشعورية يصبح من العبث افتراض جهل المؤرخ بهذه العناصر اللاشعورية. لاريب في أن المؤرخ يريد قبل كل شيء تحليل الظاهرات الاجتماعية بدلالة للأحداث التاريخية التي تتجسد فيها هذه الظواهر، وبالطريقة التي تصورها الناس بها وعاشوها. ولكنه، في سعيه لجمع وتفسير مابدا للناس كأنه نتيجة لتصوراتهم وأفعالهم (أو تصورات وأفعال بعضهم)، يدرك إدراكا متزايدا ضرورة الاستعانة بمجموعة الإعدادات اللاشعورية.

ل . ستروس ، الأنتروبولوجيا البنيوية،

ص. 34-41، ترجمة عربية.

البنية «الذرية» للقرابة :

إن لفظ الخؤولة — حسب راد كليف براون — يسري على نسقين متعارضين من المواقف : ففي الحالة الأولى يمثل الخال من الأم السلطة العائلية، فهو مهاب، مطاع، ويمتلك حقوقا تجاه ابن أخته، وفي الحالة الثانية، فإن ابن الأخت هو الذي يمارس الامتيازات العائلية تجاه الخال، ويمكن أن يعامله كضحية إن قليلا أو كثيرا. ومن ناحية أخرى، توجد علاقة متبادلة بين الموقف تجاه الخال والموقف تجاه الأب. وفي الحالتين نعثر على نفس الأنساق من المواقف، لكنها أنساق معكوسة، ففي الجماعات التي فيها العلاقة بين الأب والأبناء علاقة طيبة، فإن العلاقة بين الخال وابن أخته تكون علاقة متوترة، وفي الجماعات التي يبدو فيها الأب بمثابة المالك الفقير للسلطة العائلية فإن الخال هو الذي يعامل بحرية (...).

نرى إذن أنه لفهم الخؤولة فإنه يتعين معاملتها كعلاقة داخلية في نسق، ويتعين أن نأخذ بعين الاعتبار النسق ذاته في مجموعه، وذلك لإدراك بنيته. وهذه البنية ذاتها تقوم على ثلاثة حدود (ألفاظ) : (الأخ، الأخت الأب، الابن) يجمعها فيما بينها زوجان من التعارضات متبادلة العلاقة، وذلك بحيث تكون هناك دائما علاقة إيجابية وعلاقة سلبية، في كلا الجيلين المعنيين بالأمر. ماهي إذن هذه البنية وما هي علتها؟. الجواب هو : هذه البنية هي أبسط بنية للقرابة يمكن تصورها ويمكن وجودها وذاك هو عنصر القرابة بتعبير واضح.

بالاعتماد على هذا الإثبات، يمكن أن نقدم برهانا منطقيا : لكي تكون بنية قرابة ما موجودة، يتعين أن نعثر فيها على الأنماط الثلاثة للعلاقات العائلية الماثلة دوما في المجتمع الإنساني، أي علاقة قرابة دموية وعلاقة زواج وعلاقة انتماء إلى نفس النسل، بعبارة أخرى، أخ شقيق بأخت شقيقة، وعلاقة زوج بزوجة، وعلاقة أب بابن. ومن السهل علينا أن نتبين أن هذه البنية، المشارإليها هنا، هي البنية التي تستجيب لهذا المطلب الثلاثي حسب مبدأ أكبر قدر من الاقتصاد. ولكن للاعتبا رات السابقة طابعا مجردا، وربما كان من الأفضل إيراد برهان مباشر على هذا الشرح.

إن الطابع الأولي وغير القابل للإرجاع لعنصر القرابة كما حددناه ينتج فعلا، وبصورة مباشرة، عن الوجود الشمولي لتحريم الأقارب. معنى مبدأ تحريم الأقارب هو أن أي رجل في المجتمع البشري، لايمكنه أن يحصل على امرأة إلا من رجل آخر يسمح له بها، إما على صورة بنت أو أخت. لسنا في حاجة إذن إلى تفسير كيفية بروز الخال ضمن بنية القرابة : إنه لا يظهر فيها، بل هو ماثل فيها مباشرة، إنه شرطها. إن خطأ السوسيولوجيا التقليدية، وخطأ اللسانيات التقليدية أيضا هو الاهتمام بالحدود لا بالعلاقات بين الحدود (....).

إن بنية أولية حقا للقرابة ـ أو ذرة قرابة إذا صح القول ـ تعني زوجا و زوجة وابنا وممثلا عن الجماعة التي تلقى منها الزوج زوجته. إن التحريم الشمولي لزنى الأقارب يمنع علينا فعلا أن ننشىء القرابة بعائلة من دم واحد. إن عنصر القرابة ينتج بالضرورة عن الوحدة بين عائلتين أو جماعتين متقاربتين دمويا. ولنحاول

على هذا الأساس أن نحقق كل التمازجات بين المواقف الممكنة ضمن بنية أولية، وذلك بأن نفترض (للتوضيح فقط) أن العلاقات بين الأفراد يمكن أن تتحدد بصفتين : إيجابية وسلبية. وهكذا، يمكننا أن نرى بعض الامتزاجات تناظر مواقف تجريبية لوحظت فعلا من طرف الإتنوغرافيين في هذا المجتمع أو ذاك. فحين تكون العلاقات بين الزوج والزوجة إيجابية، والعلاقات بين الأخ والأخت سلبية، فإننا يمكن أن نلاحظ وجود موقفين مترابطين : موقف إيجابي بين الأب والإبن، وموقف سلبي بين الخال وابن أخته. كما يمكن أن نلاحظ وجود بنية مناظرة تكون فيها العلامات معكوسة، فمن المألوف أن نصادف علاقات من هذا النوع : (-+) أو (+-) وهما مجموعتان متناظرتان تناظرا معكوسا. وبالعكس، فإن انتظامات من النوع (+-)،(-+) ومن النوع (++)، (--) يكون بعضها أكثر ورودا، وإن كانت مبهمة نوعا ما، يكون بعضها نادرا وربما كان مستحيلا في صورتها الصارمة، لأن نتيجة ذلك ستكون هي ظهور تصدع في البنية الأولية زمنيا وتزامنيا.

ليفي ستروس

الأنتروبولوجيا البنيوية

ط.ف. (49-83)

بنية المطبخ :

يبدو لي أنه بالإمكان — على غرار اللغة — تحليل مطبخ مجتمع ما إلى عناصر مكونة قد تسمى في هذه الحالة «وحدات ذوقية (أو ذوقيات)» مرتبة حسب بعض بنيات التعارض والعلاقة المتبادلة. وعندئذ قد يتسنى تمييز المطبخ الإنجليزي من المطبخ الفرنسي بواسطة ثلاثة تقابلات : (داخلي المنشأ /خارجي المنشأ (أي مواد أولية وطنية أو مستوردة)، مركزي /محيطي (أساس الوجبة والحواشي)، مميز/غير مميز (أي طيب المذاق أو عديم الطعم). ونحصل بذلك على جدول تطابق فيه إشارتا (+)و (-) الخاصية الحاسمة أو غير الحاسمة لكل تعارض داخل النسق المدروس :

	المطبخ الإنجليزي	المطبخ الفرنسي
داخلي المنشأ / خارجي المنشأ	+	+
مركزي / محيطي	+	-
مميز / غير مميز	-	+

بعبارة أخرى، يؤلف المطبخ الإنجليزي الأطباق الأساسية للوجبة من منتجات وطنية محضرة بطريقة عديمة الطعم، ويحيط هذه الأطباق الأساسية بمستحضرات ذات منشأ خارجي تتميز فيه القيم الفرقية تميزا شديدا (شاي، كعك بالفواكه، مربى البرتقال، خمر برتغالي). وبالعكس، يصبح التعارض داخلي المنشأ/ خارجي المنشأ، في المطبخ الفرنسي، ضعيفا جدا، أو يكاد يضمحل، وتوجد بعض الوحدات الذوقية المميزة أيضا والمنسقة فيما بينها في الموقعين المركزي والمحيطي على السواء.

هل ينطبق هذا التعريف كذلك على المطبخ الصيني؟ نعم. إذا اقتصرنا على التقابلات السابقة، ولا، عند دخول تقابلات أخرى مثل حامض/ حلو، القاصرين بالتبادل على المطبخ الفرنسي على خلاف المطبخ الصيني (والألماني)، ولنأخذ بعين الاعتبار كون المطبخ الفرنسي تزامنيا (لا يقدم نفس التعارضات في مختلف لحظات الوجبة، مثل المقبلات الفرنسية المبنية على تعارض : تحضير أقصى / تحضير أدنى، من طراز : اللحوم المجففة/ خضار طازجة التي لا تقدم بتآن في الأطباق التالية)، في حين أن المطبخ الصيني متصور في منظومة متزامنة، أي أن نفس التعارضات صالحة لتشكيل كل أجزاء الوجبة (التي يمكن تقديمها، لهذا السبب دفعة واحدة). ولعله ينبغي التماس تعارضات أخرى للوصول إلى بنية شاملة، من ذلك التعارض بين المشوي والمسلوق، الذي يقوم بدور كبير في المطبخ القروي داخل البرازيل (فالمشوي هو الطريقة الشهوانية، والمسلوق هو الطريقة المغذية ـــ الحصتان بالتبادل ـــ لتحضير اللحوم). هناك في النهاية،

بعض التنافرات التي تعيها الجماعة وتمتلك قيمة معيارية : غذاء مسخن / غذاء مرطب، مشروب لبني/مشروب كحولي، فاكهة خضراء/ فاكهة متخمرة..الخ.

ستروس : الأنتروبولوجيا البنيوية،

ط.ع،ص. 111-112،

ط. فرنسية، ص. 99 ـ 100.

ليست البنية معروضة للملاحظة المباشرة :

ليست البنية قابلة للملاحظة مباشرة، لأنه لا يمكن التوصل إليها إلا عند نهاية الاختزال التدريجي الذي يمكن من استخراج السمات الأساسية والثابتة للظواهر، إنها تفلت إذن من الوعي العادي لئلا تظهر إلا للوعي العلمي.

لقد تعلم ليفي ستروس فعلا، من الماركسية ومن التحليل النفسي، أن المعنى الأول «ليس أبدا هو الأحسن»، كما كشفت له اللسانيات، من ناحية أخرى، عن السمة اللاشعورية والكونية المجهولة للبنيات التي يستعملها الإنسان دون أن يكون هو صانعها. وهكذا نتدرج إلى أن «نتصورالبنيات الاجتماعية كموضوعات مستقلة عن الوعي الذي يدركه الناس فيها هذه البنيات التي تنظم مع ذلك وجودهم»، كما أنها يمكن أن تكون مختلفة عن الصورة التي يشكلونها عنها، وأن الواقع الفيزيائي يختلف عن التمثيل الحسي الذي يكون لنا عنه، وعن الفرضيات التي نصوغها بصدده.

لهذا، فإن الأنتروبولوجيا البنيوية ليست مع ذلك غير مبالية بالعمليات التاريخية وبالتعبيرات الواعية عن الظواهر الاجتماعية. لكنها إذا كانت توجه لها نفس الاهتمام المتحمس الذي يوجهه المؤرخ، فذلك لكي تصل، بنوع من السيرالتراجعي، إلى إبعاد كل ما تدين به هذه الظواهر الاجتماعية إلى الحدث وإلى التأمل، فالمعرفة العلمية التي تبحث عنها الأنتروبولوجيا البنيوية تقتضي الانتقال من دراسة المضامين الشعورية إلى دراسة الأشكال اللاشعورية. يكون من العبث في ظل هذه الشروط أن ننقب عن المعنى الأكثر صوابا لدى الشعور

التاريخي. ولهذا فإن الأنتروبولوجي يعطي للنماذج التـي يعدها هو بنفسه اعتبارا أكبر من الاعـتبار الذي يعطيه للتـأويلات المقترحة عليـه من طرف الأهالي حول ثقافتهم الخاصة.

تطبق الظاهراتيـة التعليق إزاء العـالم لكي تستـدرج الوعي ل «يعين قصـديته وحقيقة علاقته الأصلية بالعالم»، أما البنيوية فتطبق إلى حد ما التعليق المعاكس ؛ إنهـا تضع بين قـوسـين النشـاط القـصـدي للوعي، لكـي تدرس منتـوجـات هذا النشاط وتـصعـد ثانية إلى حـقيـقتـه اللاشعـورية. نفـهـم من ثمة أن الرجـوع إلى المعـاش (الوعـي)، وأن «امـتـلاك المعنى» الذي هو مـحـاولة أسـاسـيـة بالـنسـبـة للظاهراتية، تظل «ثانويـة» بالنسبة للبنيويـة، إذ أن «الوجود ـ الواعي للكائن يطرح مشكلة لايمتـلك حلها، وأن البنية المعـهودة للظواهر تفلت من الـوعي. ولايمكنها أن تصبح في المتناول، إلا عبر خطوات علمية يتوفر فيها ضمان الموضوعية».

عن : - Lipiansky: Le structualisme de Strauss, Payot,pp.292 293

إرجاع المعقولية إلى الاختلاف :

أـ إحـلال المعرفـة العلائقـية والفـرقيـة مـحل معـرفة الواحـد والمتشـابه: «إن الإرجاع المنطـقي للتشابه إلى الـتناقض» يشـكل أحد المبـادئ المنهجيـة الأساسية للبنيوية، ويؤكد، ليفي ستروس، أن التـشابه لا يوجد في ذاته : فهو ليس إلا حالة خاصة لـلاختلاف، حيث يميل الاخـتلاف في هذه الحالة إلى الصفـر»، وبالتالي، فإن هدف الأبحاث البنيـوية «ليس هو معرفة المجتمعـات المدروسة كل منها على حدة، بل هو اكتشاف الكيفية التي تختـلف بها عن بعضها البعض»، واكتشاف الثـوابت المرتـبطة بمجـمـوع الفـوارق الـدالة التي تمكن من تحـديـد هذه الثـوابت بالنسـبـة لبعـضـهـا البعض، فـهـذه الثـوابت هي التي تمثل البنيـة المعـقـولة للنسق المدروس. وبعبارة أخـرى، فإن البنيوية يمكن أن تعرف بأنها البـحث عن المتشابه داخل المختلف نفـسه. إن المهـمة التي نذر سـتـروس نفسـه لها «تقوم على البرهنة

على أن أساطيرلا تتشابه أو التي تبدو تشابهاتها عرضية لأول وهلة، يمكن مع ذلك أن تظهر نفس البنية وتتعلق بنفس زمرة التحولات».

Lipiansky : P :106. : عن

ليس المعنى ماثلا بل مُنشأ :

تريد البنيوية أن تكون منهجا للمعرفة العلمية يَدعِي التوصل إلى دقة العلوم المضبوطة، كما أنها تناهض كل معرفة من النوع الظاهراتي، هذه المعرفة التي تتوهم بأنها تتوصل مباشرة إلى المعنى، عن طريق تحليل وصفي للمعطى وللمعيش. وعلى عكس الظاهراتية التي «تصادر على الاتصال بين المعيش والواقع، فإن البنيوية تؤكد بأن الانتقال بين المستويين انتقال غير متصل، وأنه من أجل الوصول إلى الواقع، يجب أولا التخلي عن المعيش، بغية إعادة إدماجه ضمن تركيب موضوعي مجرد من كل عاطفة». ومع ذلك، فإن البنيوية لا تنكر فائدة الوصف الظاهراتي، ولكنها تعتبره «نقطة انطلاق» وليس بمثابة «نقطة وصول». إن الوصف الظاهراتي يشكل مرحلة ضرورية من مراحل التحليل البنيوي، ولكنه لا يستطيع على الإطلاق أن يقوم مقام التفسير. والمعقولية بالنسبة لستروس، ليست معطاة في مستوى الإدراك الحسي، وفي مستوى التجربة، وفي مستوى المعيش، بل إنها ثمرة ممارسة ظافرة ترتكز على عملية إنشاء النماذج التي تمكن وحدها من التوصل إلى الدلالة الخفية للظواهر، هذه الدلالة القابلة لأن يعبر عنها بألفاظ البنية. ليس من شك بالنسبة له في أن «العلم يعالج الموضوعات عن طريق إنشاء منظومات من الأشكال ضمن لغة ما ولا يعالجها مباشرة على معطيات حسية».

يرد ستروس على الدكتور مايبوري لويس الذي ينكر إمكانية توضيح ماهو عيني انطلاقا من المسارالبنيوي، قائلا بأن هدفه ليس هو تغيير للإدراك الحسي الذي لدينا عن العيني، بل هو رفعه الحجاب عن طبيعته الحقيقية التي تفلت بالضبط من الإدراك الحسي : «إذا كنا نميز بين مستوى الملاحظة ومستوى الرموزالذي نستبدله به، فإني لا أتصور لماذا لا يمكن لمعالجة جبرية للرموزالخاصة

بقواعد الزواج، أن تستعمل استعمالا جيدا، إن تعلمنا شيئا عن الطريقة التي يعمل بها نظام الزواج في الواقع، وأن نستخرج الخواص التي هي غير ظاهرة مباشرة للملاحظ التجريبي».

ويرد على سارتر الذي يأخذ على المنهج البنيوي كونه يفرط (بتشديد الراء) في «الفريسة من أجل الظل، وفي الواضح من أجل الغامض، وفي البديهي من أجل الافتراض، وفي الحقيقة من أجل الخرافة العلمية»، ويأخذ عليه كونه ينتهي، بسبب التعميم والتجريد، إلى «معنى أقل»، يرد عليه ستروس بأن «المسألة الحقيقية ليست هي معرفة ما إذا كنا ـ نربح أو نخسر المعنى عندما نحاول أن نقيم، بل هي ما إذا كان المعنى الذي نحتفظ به أحسن من المعنى الذي تكون الحكمة قد هدتنا إلى رفضه»، فالمعنى الذي يجب رفضه هو المعنى المعيش أو المدروس مباشرة في المستوى الظاهراتي، إما من طرف الإتنولوجي أو من طرف الذوات المعنية. إن المعنى المحتفظ به هو ذلك الذي يبقى عند نهاية التحليل العلمي والذي يبرز الخصائص الأساسية والثابتة للظواهر ويبرز بنيتها الكامنة».

Mireille Marc Liniansky: 1e structuralisme de strauss, p. 9, Payot.

النموذج اللساني :

تقوم البنيوية — كما نعلم — بتطبيق النموذج اللساني على الأنتروبولوجيا والعلوم الإنسانية على وجه العموم . في أصل البنيوية نجد : فرديناند دوسوسير وكتابه «دروس في اللسنيات العامة»، ونجد خصوصا التوجيه الصوتي للسانيات مع تروبتزكوي وجاكوبسون ومارتينيه. مع هؤلاء نشاهد قلبا للعلاقة بين نسق وتاريخ. أن نفهم، بالنسبة للنزعة التاريخية، معناه العثور على المنشأ، على الصورة السابقة، على المنابع، على معنى واتجاه التطور. أما بالنسبة للبنيوية، فإن الترتيبات والتنظيمات النسقية، في حالة معينة، هي المعقولة قبل غيرها. وقد شرع ف. د. سوسير في إدخال هذا القلب بواسطة التمييز بين اللغة والكلام. إذا اعتبرنا أن المقصود باللغة هو مجموع الاتفاقات التي تضعها هيأة اجتماعية ما لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان، وإذا اعتبرنا أن المقصود بالكلام هو العملية التي يقوم بها الأفراد المتكلمون، فإن هذا التمييز الرئيسي يسمح بقيام

قواعد ثلاث سنقوم فيما بعد بمتابعة عملية تعميمها خارج المجال اللساني الذي هو مجالها الأصلي.

أولا : فكرة النسق نفسها : إن اللغة، إذا ما فصلت عن الذوات المتكلمة، تبدو على هيأة نسق من الدلالات. حقا إن سوسير ليس فونولوجيا : ذلك أن تصوره للعلامة اللسنية من حيث إنها علاقة بين الدال الصوتي والمدلول المفهومي، تمييز أقرب إلى علم الدلالة منه إلى علم الأصوات. ومع ذلك، فإن ما يبدو له أنه يشكل موضوع العلم اللسني هو نسق العلامات، المتولد عن التحديد المتبادل بين السلسلة الصوتية للدال والسلسلة المفهومية للمدلول.

إن ما يؤخذ بعين الاعتبار في هذا التحديد المتبادل، ليست هي الألفاظ، منظورا إليها كلا على حدة، بل هي الفواصل الفرقية، إن الفروق في الصوت وفي المعنى، والعلاقات بين هذا وذاك هي التي تشكل نسق العلامات الخاصة بلغة من اللغات. نفهم إذن، أن كل علامة هي علامة اعتباطية (أو تعسفية)، من حيث إنها علاقة معزولة بين معنى وصوت، وأن كل العلامات التي تتكون منها لغة ما تشكل نسقا. «لا توجد في اللغة إلا الفروق»، هذه الفكرة ـ القوة تحكم القضية الثانية حول العلاقة بين التتابع الزمني والتزامن. وبالفعل، فإن نسق الفروق لا يظهر إلا على محور من التواجدات المتميز عن محور التلاحقات. وهكذا تنشأ لسانيات تزامنية، كعلم للحالات في مظهرها النسقي، متميزة عن لسانيات زمنية أو عن علم التطورات المطبق على النسق. وكما يرى، فإن التاريخ ثانوي ويبدو بمثابة تحويل للنسق، بل إن هذه التحويلات هي أقل معقولية من حالات النسق؛ يقول سوسير : «إن النسق لا يتعدل أبدا مباشرة. إنه في حد ذاته ثابت، وما يتعدل هو فقط بعض العناصر دون أن يمس ذلك التضامن الذي يربطها بالكل (ص 121). إن التاريخ مسؤول بالأحرى عن عدم الانتظام، أكثر مما هو مسؤول عن التغيرات الدالة، يعبر سوسير عن ذلك بقوله : «إن وقائع السلسلة التزامنية عبارة عن علاقات، أما وقائع السلسلة الزمنية، فهي أحداث في النسق». ومن ثم، فإن اللسانيات قبل كل شيء تزامنية، والتتالي الزمني لا يمكن تصوره إلا على هيأة مقارنة بين الحالات السابقة والحالات اللاحقة للنسق. إن التتابع

الزمني ذو طبيعة مقارنة، وهو من خلال ذلك، متوقف على التزامن. وفي النهاية، فإن الأحداث لا يمكن إدراكها إلا وهي متحققة في نسق، أي من حيث إنها تأخذ انتظامها من النسق، إن الواقعة المتسلسلة في الزمن هي التجديد المتولد عن الكلام (سواء كان كلام فرد أومجموعة من الأفراد، ذلك لا يهم)، ولكنه التجديد الذي «يصبح واقعة لغوية».

ولكن ها هو المبدأ الثالث، الذي لا يقل أهمية بالنسبة لمشكلتنا في التأويل وفي زمن التأويل، وقد أوضحه علماء الصوتيات، ولكنه كان ماثلا في تمييز سوسير بين اللغة والكلام: إن القوانين اللسنية تشير إلى مستوى لا شعوري وبالتالي إلى مستوى غير تأملي، غير تاريخي بالنسبة للفكر، وهذا اللاشعور ليس هو اللاشعور الفرويدي، لا شعور الدافع والرغبة، اللاشعور في قدرته على استعمال الرموز، بل هو بالأحرى لا شعور كنطي أكثر مما هو لا شعور فرويدي، لا شعور مقولي، تأليفي، إنه نظام متناه أو تناه للنظام. ولكن من حيث إنه يجهل ذاته، أقول : لا شعور كنطي باعتبار انتظامه فقط، إذ أن الأمر يتعلق بالأولى بنسق مقولي دون الرجوع إلى ذات مفكرة. ولذلك فإن البنيوية، من حيث هي فلسفة، تطور نزعة عقلية (ذهنية) مضادة للتأمل ومضادة للمثالية وللفينوفيولوجيا بشكل جذري، وكذلك فإن هذا الفكر اللاشعوري يمكن أن يقال عنه إنه مناظر للطبيعة بل ربما كان هو ذاته طبيعة.

بول ريكور : مجلة
Esprit نوفمبر 1963

السياق الفكري لنشأة البنيوية :

أما في فرنسا، فإن الأمر يتعلق هنا بشيء آخر أكثر مما يتعلق بتيار فلسفي، أي يتعلق بموضة حقيقية، وتعبر هذه الموضة عن نفسها في مؤلفات التحليليين وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، وعلماء الأجناس، يقدم لنا الأدب والفنون التشكيلية، والسينما الآن التعبير المشخص عن غياب الذات (...).

كيف آل بنا الأمر إلى ذلك؟ إن هناك الآن، في فرنسا، نوعا من العودة العجيبة، على الأقل لدى طلابنا، ولدى فلاسفتنا الشبان. ويمكن أن نصف هذه العودة على الشكل التالي : هناك سلطة سائدة هي الآن في مرحلة الانتهاء، سلطة دامت سيادتها ثلث قرن تقريبا : هي الوجودية، فبعد تحرير فرنسا، حوالي (45 ـ 1946)، عرفت الوجودية أوج سيادتها. لقد أغرى هذا التمجيد للذات جيلا بأكمله، جيلا ماكان يستطيع، خلال الحرب والاحتلال، أن يمتلك الشعور بكرامته الشخصية إلا بواسطة النفي والتمرد. لم يكن الأمريتعلق إذن بمفهوم عن العالم خاص بالفلاسفة، بل كان استجابة لتجربة معيشة من طرف أعداد كبيرة من شبابنا، ولكن حين أصبحت القضية مسألة بناء، أظهرت فلسفة الوجود عجزها في مجال العلوم الإنسانية، عجزها النظري وعجزها العملي، وإذ ذاك بدأت حالة الجزر. ويقع هذا المنعطف حوالي 1963 ـ 1964. إذا كان الاسم ـ السيد، الكلمة السحرية خلال ثلث قرن هي الذاتية، فإنه يبدو اليوم أن (الكلمة السحرية هي كلمة بنية. (...) بيد أن الأمر ليس مجرد موضة، بل إنه يتعلق بمطلب عميق، وليد لخيبة أمل نظرية من جهة، ولتجربة معيشة من جهة ثانية. أولا خيبة الأمل النظرية : هذه الخيبة متولدة عن فشل فلاسفة الوجود في إرساء أساس للعلوم الإنسانية. كان سارتر قد وعدنا من قبل في «الوجود والعدم» بأخلاق. والآن، وقد بلغ الوجود والعدم «ربع قرن، ومع ذلك فإن هذه الأخلاق لم تظهر بعد، وبعد «نقد العقل الجدلي» كان قد وعدنا بأساس للأنتروبولوجيا، ولكن هذا الأساس لم يصل بعد. يمكننا أن نتساءل : هل يتعلق الأمر بأسباب عارضة، أم بأسباب أساسية؟.

إن هذا الاهتمام الخاص «بالذات» يعفي من البحث في موضوعية العلاقات الإنسانية، في حين أن التحليل البنيوي للعلاقات الإنسانية موضوعيا، وبخاصة في اللسانيات، قد أظهر، بشكل لامراء فيه، خصوبته وأبرز إمكانية إنشاء علوم إنسانية حقيقية. إن البحث في البنيات وصياغتها الصورية، يمكن، في الأنساق المكونة من مؤسسات، أو من أعمال، أو اعتقادات، من التفسير ومن التنبؤ في نفس الوقت، ومن اعتبار أن حضور بعض الخصائص يلزم عنه ضرورة حضور

خصائص أخرى مرتبطة بها. وفي جملة واحدة، فقد أتاح ذلك إعطاء وضع للعلوم الإنسانية معادل تقريبا، من حيث القيمة لوضع علوم الطبيعة.

وبالإضافة إلى هذه الخيبة النظرية المتولدة عن عجز الوجودية السارترية عن إرساء أساس للعلوم الإنسانية، هناك أيضا تجربةٌ معيشةٌ تفسر الإغراء الحالي الذي تمارسه المحاولات البنيوية. إن المقدرة الرهيبة لا ل «وسائل الاتصال الجماهيري» وللصحافة وللإشهار، والإذاعة والتلفزة، والسينما، فقط، بل للمؤسسات التي تستعمل هذه الوسائل للتحكم في شروط تطور الأفراد أيضا، سواء في سبيل أهداف اقتصادية، أو في سبيل أهداف أخلاقية، أو في سبيل أهداف سياسية، كل ذلك يخلق وضعا واقعيا، يبدو أن أوضح ما فيه هو التحكم في شروط سلوك الناس بواسطة البنيات، أكثر ممايلجأ إلى اللحظة الخلاقة. ويبدو أن مظهر هذه التجربة يبرر مسعى هذه البنيوية المجردة. إن المسألة المطروحة هي معرفة ما إذا كان علينا أن ننظر انطلاقا من هذا التراجع اللحظي للإنسان أم انطلاقا مما بعده. أي هل سنجعل من البنية «وسيطا» (...)، ضروريا و لكننا لا نعيره كبير اهتمام بما فيه الكفاية في تحليلاتنا الماركسية بالانتقال مباشرة إلى الشرط الخارجي، أم سنجعل منه استلابا معقما؟ هـذا هو معنى المشكلة في نظري». ص : 110

روجي جارودي،
البنيوية وموت الإنسان
مجلة الفكر الفرنسية.1967

الألوان الفلسفية لفكر ستروس :

إن التصور السلبي الذي يتبناه ليفي ستراوس عن التاريخ وعن التقدم وعن التطورالزمني تصور مرتبط ارتباطا صميميا بنزعته الضد ـ إنسانية وبمثاليته المادية، إذا كان الفرد ـ كما يتصور ستراوس ذلك ـ تحده بصورة حتمية قوانين لاشعور مجهول ولا زمني والتي هي أيضا قوانين الكون، وإذا كان الفكر والمعرفة يرجعان إلى نوع من «التأليف»، فإن الحرية والقدرة الخلاقة للإنسان، ودور الفاعل التاريخي تبدو وهمية فعلا، كما أن التاريخ ذاته ليس إلا خداعا بصريا ومنظرا

للهاة تجري في مكان آخر، ولن يكون التقدم إلا سرابا. وهكذا، يتحول الإنسان من ذات فعالة إلى مجال تمارس فيه هذه القوى الفعالة التي هي الأنساق والبنيات، في ديناميتها المنطقية، تأثيرها الفعال. ولكن هذه الأنساق والبنيات تفلت من دائرة الإدراك الواعي للإنسان. وهكذا، فإن الأفق الوحيد الذي ينفتح أمام الإنسان هو أن يخطو نحو الوعي بهذه الحتميات التي يعاني من سيطرتها عليه، وذلك بفضل العلم البنيوي.

يبدي فكر ستراوس إذن، إلى حد الآن، تناسقا داخليا لا يمكن إنكاره، وذلك رغم أن هذا الفكر يستقي من تيارات فلسفية متعددة ومختلفة، فهو يشارك المذهب الإيلي في تصوره السلبي للمجرى الزمني وللتاريخ، ويشارك الأفلاطونية من حيث إن البحث في البنيات يقارب البحث في الماهيات، ويشارك الكنطية لأن اللاشعور البنيوي يلعب فيه دورا شبيها بدور المقولات القبلية عند كنط، ويشارك الهيجلية بمثاليته ذات النزعة المنطقية الشاملة، ويشارك الوضعية في رغبته في وضع العلوم الإنسانية في نفس الوقت الخط الذي تسير فيه العلوم الدقيقة التي ينظر إليها كنموذج لكل معرفة، ويشارك التحليل النفسي أخيرا في الأهمية التي يمنحها للاشعور الإنسان. ومع ذلك، وبعيدا عن هذه الاتجاهات، فإن فكر ستراوس يشكل تركيبا أصيلا.

إن بنيوية ستراوس - في المنظور الذي يحدده بياجيه - يمكن أن تعرف كنزعة مضادة لكل إرجاع (Anti-réductionnisme) (من حيث إنها تفترض وجود بنيات غير قابلة للإرجاع إلى أي شيء آخر، بنيات بها تفسر الظواهر)، نزعة تكتسي النزعة القبلية والأفلاطونية في نفس الوقت.

ونعثر أيضا في فكر ستراوس على توجيه فلسفي آخر، توجيه يعلن الانتماء إلى الماركسية، ولكن يبدو أنه يدخل في تنافس مع التوجيه الفلسفي الذي حددناه منذ لحظة.

Mireille Marc-Lipiansky: Le structuralisme de Levi-Straus, Paris - Payot, 1973, p. 268-9.

البنيوية والماركسية :

من أجل إدراك جوهر المشكلة، يتعلق الأمر، بوجه عام، بمصادرة منهجية متعلقة بدراسة الواقع منظورا إليه كنسق مزود ببنية محدودة.

بطرحنا للمشكلة في هذه الألفاظ، لا نرى السبب الذي يجعل الماركسية تتعارض مع دراسة بنيوية للواقع، وذلك طالما لم تكن هذه الأخيرة محاولة وحيدة، وطالما اشتركت مع دراسة دينامية للواقع.

إن المسألة إذا ما تصورت بهذا الشكل ـ وهو الشكل الوحيد ذو المعنى ـ فإنها تصبح مسألة مبتذلة على ضوء الماركسية، ولا ينتج عن ذلك أننا نحط من دلالة التحليل البنيوي، ولا أننا نجهل العوامل الجديدة التي تؤثر في هذا الاتجاه.

أشرنا سابقا إلى أن التحليل البنيوي (دراسة القوانين البنيوية، التواجدية) يشكل لحظة من لحظات المنهج التاريخي عند ماركس. وذاك كان رأي الأستاذ كوفمان طرحه في عرضه عن «رأس المال». وقد أشار ماركس إلى صحة هذا الحكم. هل يتعين علينا، تبعا للموضة الحالية أن نؤكد بأن ماركس كان بنيويا؟ لقد تصور ألتوسير أن ماركس كان «بنيويا» على الرغم منه، وأنه أنتج هذا المشكل رغم أنه لم يطرحه كمشكل. يبدو لي أننا يمكن أن نواصل السير في هذا الاتجاه. من غير المجدي أن نجعل من ماركس بنيويا، لكننا يمكن أن نشيرإلى أنه هو وإنجلس كانا يعرفان ويراعيان التكامل بين التحليل النشوئي والتحليل البنيو، والدليل على ذلك هو مصادقة ماركس على مصادر التكامل المنهجي كما صاغها كوفمان في عرضه، والدليل عليه أيضا أن إنجلس يستدل باستمرار لصالح «دراسة الأشياء منظورا إليها كموضوعات ثابتة معطاة»، إذ أنه يتعين أولا دراسة الأشياء قبل دراسة العمليات/.../ وأن نعرف ماكان هذا الشيء أو ذاك قبل أن نلاحظ التعديلات التي تلحقه». ليس مبدأ دراسة بنية النسق غريبا إذن على الماركسية، بل هو على العكس من ذلك متضمن في مفترضاتها المنهجية.

لا شيء يمنع من دفع دراسة البنية في عصرنا هذا، في حين أنه قد تولدت حاجة بديهية إلى معرفة أكبر بالأشياء «منظورا إليها كموضوعات ثابتة معطاة»،

وهذه المعرفة الأكبر، من وجهة نظر المنهجية الماركسية، لا تتعلق فقط بالتغيرات الكمية في معلومات البنية عن هذه «الأشياء»، بل أيضا بالتغيرات الكيفية في المناهج التي تمكن من التوصل إلى هذه المعلومات.

وأيضا، ألا تقوم «الثورة البنيوية» على اكتشاف آفاق جديدة للدراسة (..) بل على تغيرفي مناهج الدراسة. وليس لذلك أية علاقة بالموضة البنيوية التي يمكن أن تتميز منها اتجاهات مجددة (المنهج البنيوي في الفونولوجيا، ومنهج تحليل المنظومات العامة لاحقا)، لكن كذلك اتجاهات مشوشة تغتذي من فتات الشهرة الساقطة على الموائد الغنية المجاورة، دون أن تضيف شيئا إلى الشكل ذاته. يمكن ويجب أن نحكم على مدى خصب التيارات التي تزعم الانتساب إلى البنيوية بدلالة قدرتها على تطوير منهج بنيوي خصوصي، ملائم لموضوع الدراسة.

إن الحكم على تياربنيوي معين، من وجهة نظر الماركسية (...)، يتعين أن يتم بدلالة معيارين : هل طور التيار المعني فعلا منهجيا بنيويا خاصا، مكيفا عمليا مع موضوع الدراسة؟ وهل هذا المنهج وحيد أم مكامل بالنسبة لتحليل العمليات؟ أي لمنهج التحليل الدينامي.

آدم شاف : البنيوية والماركسية،
باريس، أنتروبوس ط، فرنسية،
1974، ص. 211-213.

نقد الفلسفة البنيوية

الأساس الاجتماعي للبنيوية:

ليسمح لي بأن أفتح قوسا لأشير إلى أن التقدم المهم الذي أحرزته البنيوية، تلك التي تنفي الذات التاريخية الفاعلة وتميل نحو إبعاد الصيرورة، تناسب هذا التطور نحو مجتمع تتوقف فيه الأغلبية من الناس بالتدريج عن أن يصبحوا ذواتا مسؤولة وفاعلة ليصبحوا مجرد منفذين.

وليسمح لي بأن أقول بضع كلمات لإثارة الانتباه حول سمة يمكن اعتبارها إيجابية في هذا التطور. إن التكنوقراطيين المعاصرين، بالقياس إلى البيروقراطي في

المجتمع الليبرالي يمثلون نموذجا من الناس أكثر كفاءة وأكثر تطورا. لقد كان البيروقراطي عضوا في جهاز تسيير يشتغل بفضل الاتباع الدقيق للقواعد والروتين، وهذا ما يسمح - للصناعيين - كما يقول ماكس فيبر - بأن يقيسوا ردود فعل الجهاز وبأن يحسبوا مردودية مبادراتهم، حتى بدون أن تكون لهم معرفة شخصية بالأفراد الذين يتخذون هذه القرارات. أما التسيير التكنوقراطي فيتطلب، على العكس، من كل فرد من أفراده، كفاءة أعلى وحرية أكبر في القرار ليكون فعالا. ولكن هذا التمركز لسلطة القرار هو بالضبط ما يجعل إن لم يكن الكفاءة المهنية، فعلى الأقل الثقافة والشخصية مسائل زائدة بالتدريج، بالنسبة لباقي أعضاء المجتمع، ومن ثمة يصبح من الصعب المحافظة عليها وتطويرها.

L. Goldmann: Epistemologie, philosphie, politique, Mediations, p. 179.

هل الماركسية نزعة بنيوية؟.

«ولكن ماركس، ليس مع ذلك بنيويا بدعوى أنه يستعمل مفاهيم مثل البنية والعناصر، والموقع، والوظيفة، وحامل العلاقات، والتحديد بواسطة العلاقات، والأشكال، والأشكال المتحولة، والانزياح...الخ، إذ أنه ليس شكلانيا أوصورانيا Formaliste.

وبالفعل، فإن مفاهيم ماركس هي مفاهيم مستعملة ومحصورة في حدود مضبوطة؛ كما أن هذه المفاهيم خاضعة لمفاهيم أخرى تعين لها حدود صلاحيتها : مفاهيم العملية Procès، التناقض، والسيادة، والتبعية.

لقد قال البعض، أوسيقولون يوماما، إن الماركسية تتميز عن البنيوية بأولوية العملية (Procès) على البنية. وهذه الفكرة غير خاطئة من الناحية الشكلية : لكن الأمر صادق كذلك بالنسبة لهيجل! إذا أردنا أن نذهب إلى قلب المسألة، فإن علينا أن نذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، إذ أن بإمكاننا أن نتصور صياغة صوريه لعملية التحويل (Formalisme du procès) (وهي ما يقدم لنا عنه الاقتصاديون البورجوازيون، كل يوم، صورة كاريكاتورية)، وبالتالي صياغة بنيوية لعملية

التحول! وفي الحقيقة، فإنه ينبغي الذهاب إلى طرح المكانة الغريبة لهذا المفهوم الحاسم في النظرية الماركسية الذي هو مفهوم الميل tendance أو الاتجاه الميلي (القانون الميلي، قانون عملية ميلية... إلخ). في مفهوم الميل، يزدهر لافقط التناقض الداخلي في عملية التحول (الماركسية ليست بنيوية لأنها تؤكد أولوية العملية على البنية، بل لأنها تؤكد أولوية التناقض على العملية : ومع ذلك فإن هذا لا يكفي) بل أيضا شيء آخر ذو أهمية سياسية وفلسفية أكبر، أي المكانة المتفردة والفريدة التي تجعل من الماركسية علما ثوريا، لافقط علما يمكن أن يستخدمه الثوريون في ثورتهم، بل علما يمكن أن يستخدموه لأنه يقع - من حيث الجهاز النظري لمفاهيمه - من مواقع نظرية طبقية ثورية.

Althusser : Elements d'autocritique,
Hachette, 1974, p. 62-64.

البنيوية والنزعة الصورية

إن البنيوية تركيبة تعمل بدون أن تعير التاريخ اهتماما. إنها تختلف عن كل نظرية للشكل. إن النزعة البنيوية يفترقان بسبب المواقف المختلفة التي يتخذانها تجاه المشخص (العيني). فالبنيوية - بعكس الصورية - ترفض احداث تعارض بين العيني والمجرد وترفض إعطاء الامتياز للأخير يتحدد الشكل أو الصورة بالمادة التي هي غريبة عنه. ليس للبنية مضمون متميز : إنها هي المضمون نفسه، منظورا إليه كتنظيم منطقي، كخاصية للواقع. وبهذا المعنى فإن البنيوية التي انبثقت من الصورية، تعارضها بوضوح.إن قليلا من البنيوية يبعد عن العيني، والكثير منها ينقل إليه.

Jean Lacroix : le structuralisme de claude -Levi strauss in panorama de la philosophie Française p 231-232

الفكر البنيوي : رفض ايديولوجيا النزعة الإنسانية

إن رفض فلسفة التاريخ، كما ورثت تقليديا من طرف الفكر، وخاصة من طرف الفكر في فرنسا، ورفض هاته النزعة الإنسانية التي هي بلاغية أكثر مما هي نظرية، ربما هو ما يفسر نشوء هذا الفكر البنيوي الذي يبدو لي أنه ليس شيئا آخر غير سوى الرغبة في الحصول على معرفة من مستوى ابستمولوجي دقيق.

لقد فسر البعض أن البنيوية كانت قد تولدت من تشريط مجتمعنا وأنها تلائم تطور الفكر التكنوقراطي. لا أعتقد أن الأمر يتعلق هنا بظاهرة فلسفية متولدة عن رفض. يمثل الفكر البنيوي اليوم الجهد الأكثر وعيا والأكثر إصرارا على إنقاذ النظري من الايديولوجي، هذا الايديولوجي الذي تدفق في ربع القرن الأخير.

أما فيما يخص السمات الإيجابية المميزة لهذه الحالة الفكرية العامة، فإنه يتعين علينا تحديدها بدقة.

1 ـ يمكن أن يكون منطلقنا الإيجابي الأول كالتالي :

لاشيء يمنع من إنشاء علوم اجتماعية، ذات قدر من الموضوعية مقارب لما في علوم الطبيعة، رغم أنها من مستوى آخر..

ليست المجتمعات الإنسانية غامضة ومعقدة مأخوذة في الصيرورة وخاضعة لأهواء الحرية لدرجة أننا لا يمكن أن ندرسها موضوعيا.

من أجل تناول العلوم الاجتماعية عبر هذا المنظور للموضوعية، فإن المطلوب هو الإبعاد الكلي لمفهوم الإنسان الذي يسود كل الميتافيزيقا الكلاسيكية ومستخلفاتها الحالية.

النقطة الثانية/ وأعتذر عن هذه الأوليات ـ وهي أن العلم الفيزيائي قد تشكل منذ اللحظة التي تجاوز فيها المظاهر، والتي «نفي» فيها عالم الإدراك والتي حاول فيها إنشاء ألفاظ مجردة تمكن من فهم هذا العالم نفسه ـ بيد أن الوعي، الذي يظل في قلب الفكر ذي النزعة الإنسانية والمعاش الذي يدعمه، والوعي العملي

الذي تقرع به اليوم آذاننا ليست إلا مظاهر. وإذا ما أردنا أن نجعل هذا الواقع مفهوما فإنه يتعين ضبط المفاهيم التي تمكن من الانتقال من المظاهر إلى ما كانت الفلسفة الكلاسيكية تدعوه «بالماهيات».

F.Chatelet exposé au colloque structuralisme et marxisme

U.G. E

pp 75 -77 coll 10 / 18

ماهو الابيستيميه؟

إن تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الإبستمولوجية والعلوم، هو مادعوناه، قصد تمييزه عن باقي الأشكال الممكنة لتأريخ العلوم، بتحليل الإبستميه. وربما يخطر ببال البعض أن الإبستميه شيء شبيه برؤية العالم، أو شريحة من التاريخ تشترك فيها جميع المعارف، وتفرض على كل واحدة منها ذات المعايير ونفس المسلمات، أو أنها طور عام من أطوار العقل أو بنية تفكير تطبع بميسمها تفكير فترة معينة بكاملها، أو قوانين شرعية كبرى، خطتها مجهولة الهوية، بصفة نهائية. لكننا نقصد بها، مجموع العلاقات التي بإمكانها أن توحد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح أمام أشكال إبستمولوجية وعلوم، وأحيانا، منظومات مصاغة صوريا، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال، داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الإبستمولوجي والعلمية والصياغة الصورية، إنها أيضا نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو ينضاف إليه أو يبتعد عنه زمنيا، الروابط الجانبية التي يمكن أن تنشأ بين بعض الأشكال الإبستمولوجية وبعض العلوم من حيث إن هذه وتلك تنتسبان لممارسات خطابية متقاربة، لكنها متمايزة. ليست الإبستميه صورة المعرفة أو لونا من المعقولية، باختراقه لأكثر العلوم تباينا وأشدها اختلافا، يبين عن الوحدة العليا للذات والفكر أو العصر، هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى انتظاماتها الخطابية.

يتسم وصف الإبستميه إذن بعدة سمات وخصائص جوهرية : فهو يفتح أمامنا على مصراعيه حقلا خصبا لا ينفد ولا ينغلق أبد الدهر، وليس غرضه إعادة بناء منظومة المسلمات التي تخضع لها سائر معارف فترة ما بكاملها، بل ارتياد حقل علائق غير محدد. يضاف إلى هذا، أن الإبستميه ليس شكلا ساكنا ظهر يوما من الأيام ليختفي فجأة، بل هو مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والانزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار، والتي تنشأ ثم تنحل. يضاف إلى هذا أن الإبستميه، من حيث هو مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الإبستملوجية والوضعيات والممارسات الخطابية، تسمح بفهم الإلزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة : غير أن هذا التحديد ليس تحديدا سلبيا يعارض المعرفة بالجهل والاستدلال العقلي بالتخيل، والتجربة المجهزة بالآلات بمعاينة المظاهر، والحلم بالاستنتاجات والاستنباطات. ليس الإبستميه ما بإمكاننا أن نعرفه في فترة ما، أخذا بعين الاعتبار النقائص التقنية والعادات العقلية والحدود التي تضعها التقاليد، هي ما يسمح، داخل وضعية الممارسات الخطابية، بوجود أشكال ابستملوجية وعلوم. نلاحظ أخيرا، أن تحليل الإبستميه ليس كيفية في إعادة طرح السؤال النقدي («والتساؤل عن مشروعية علم معطى وعن مواثيق صمته؟»)، بل هو تساؤل لا يقبل معطى العلم إلا من أجل التساؤل عن ماذا يعينه كونه علما معطى. إن ما يطرحه تحليل الإبستميه للبحث، في تناوله للغز الخطاب العلمي، ليس حقه في أن يكون علما، بل واقع كونه موجودا. والنفطة التي يفترق فيها تحليل الإبستمينه عن سائر فلسفات المعرفة، هو أنه لا يرجع ذلك الواقع إلى مرحلة دلالة ذاتية أصلية تبحث عن أساس حق الخطاب العلمي في أن يكون علما وواقع كونه علما، في ذات متعالية، بل إلى تطورات ممارسة تاريخية.

ميشيل فوكو : حفريات المعرفة،

تعريب : سالم يفوت، الدارالبيضاء، 1986، ص. 183-184.

مولد النزعة الإنسانية ومعناها :

إن لفظ نزعة إنسانية Humanisme يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد ظهر اللفظ أول مرة سنة 1808 تحت قلم المربي البافاري F.J Nie-thammer ويعني نسق التربية التقليدي الذي يستهدف تكوين الشخصية الشاملة وتكوين الإنسانية بواسطة هذه «النزعات الإنسانية». سيبقى هذا اللفظ، (الذي أصبح ابتداء من الآن مرتبطا بالمجهود المبذول من أجل الرفع من الكرامة الإنسانية وإعطائها قيمة) مرتبطا أو متعلقا بالفكرة التي يكونها الناس عن التقدم الحضاري. وهكذا، فإلى ما بعد الحرب العالمية الثانية بقليل، كان كل واحد يرى في الإنسان القدرة على التحويل، هذه القدرة التي كانت مصدر إعادة بناء العالم. لقد ازدهرت ألفاظ «الثورة»، «الحرية»، «الممارسة» في هذه الفترة. وحتى إذا كان هناك حذر في أن يعني لفظ النزعة الإنسانية نوعا من التفوق المميز للإنسان على الأشياء، فإنه مع ذلك لم يحرم الإنسان من التمتع بمكانة مركزية في العالم عن طريق تزويده بالقدرة على إنجاز أفعال حرة وإرادية، وبوضعه في مواقف المسؤولية.

«ليس المواطن اليوم متأكدا من أن العالم الإنساني ممكن غدا. لكن الفشل ليس حتميا. (لقد ربح ميزان ضد الصدفة). ويمكن للناس أن يفوزوا أيضا شريطة أن يقيسوا جسامة المغامرة والمهمة»، كما يقول ميدلووسوتني، ناظرا إلى النزعة الإنسانية باعتبارها مجهودا لتحرير الإنسان.

p. Hodard: Le Je et les dessous du Je, Aubier, p. 16.

النزعة الإنسانية حسب هيدجر

"... كيف نعطي من جديد معنى لكلمة" النزعة الإنسانية"؟ إنه سؤال ينم عن نية الاحتفاظ بالكلمة ذاتها، وأتساءل هل ذلك ضروري؟ (ص. 33)...إنه سؤال لا يفترض فقط تلك النية، بل إنه يتضمن أيضا اعترافا بأن الكلمة قد فقدت معناها. لقد فقدت معناها...لأن ماهية النزعة الإنسانية ميتافزيقية ...وهذا

يعني بأن الميتافزيقا لاتتغاضى فقط عن طرح السؤال المتعلق بحقيقة الوجود، ولكنها تحول كذلك دون طرحه بقدر ما تتمادى في نسيان الوجود. ولكن الفكر الذي قادنا إلى الكشف عن ماهية النزعة الإنسانية ... قد أفضى بنا في الوقت ذاته إلى التفكير في ماهية الإنسان من الأصل... وهنا، تبدو إمكانية إعطاء كلمة النزعة الإنسانية معنى تاريخيا أقدم من أقدم معنى يمكن الوصول إليه مهما تراجعنا إلى الوراء في التسلسل التاريخي (ص. 117-115).

إن أسمى تحديدات النزعة الإنسانية لماهية الإنسان، لاتفي بالتعبير عن كرامة الانسان الحقة. وفي هذا المعنى، فإن الفكر الذي يعبر عن نفسه في الوجود والزمان.. يعارض النزعة الإنسانية. ولكن هذه المعارضة لا تعني بأنه يسير في اتجاه معاكس لما هو إنساني... ويحط بالتالي من كرامة الإنسان. فإذا كنا نفكر ضد النزعة الإنسانية ، فذلك لأنها لا ترقى بإنسانية الإنسان... إلى المكانة الجديرة بها (ص. 75).... ومعارضتنا للنزعة الإنسانية، على العكس من ذلك، تتيح انفراجات جديدة للفكر (ص. 127).

... ولكن، ألا يفكر مثل هذا الفكر في إنسانية الإنسان... في معنى أعمق وحاسم لم تستطع أية ميتافيزيقا حتى الآن ولن تستطيع التفكير فيه؟ ألسنا بصدده (أي فكر الوجود) أمام" نزعة إنسانية" بالمعنى القوي للكلمة؟ بكل تأكيد! إنها النزعة الإنسانية التي تفكر في إنسانية الإنسان، انطلاقا من قربه من الموجود (ص. 111) .. إن التفكير في حقيقة الوجود هو، في الوقت ذاته، تفكير في إنسانية الإنساني، فالمهم هو أن تكون إنسانية الإنسان في خدمة حقيقة الوجود..."(ص. 139).

Martin Heidegger, Lettre, sur l'humanisme, paris, Aubier, 1970.p. 33-13.

الإنسان الكلي :

لقد وضع كارل ماركس في مركز تفكيره (...) مدلولا عميقا بقدر ما هو جديد، ومحدد، بقدر ماهو عيني = مدلول الإنسان الكلي.

لقد ظل مدلول الكلية، إلى حين ماركس، مدلولا ميتافيزيقيا تأمليا، ومجردا، سواء لدى هيجل أو سبينوزا. فقد كان الأمر يتعلق بكلية كونية، لا بكونية إنسانية...

... في مخطوطات 1844 يوضح ماركس أولا (...) خطأ الفلسفة التقليدية، فقد فصلت الميتافيزيقا تقليديا بين الطبيعة والإنسان (...) فهناك من جهة الطبيعة وقوانينها، ومن جهة أخرى الإنسان وحريته. ولكن ماركس بيَّن أن هذه الثنائية خالية من كل معنى وحقيقة، فالحرية الإنسانية حرية مكتسبة، وهي تعني أساسا قدرته تجاه الطبيعة (الطبيعة خارجه وطبيعته الخاصة). هناك وحدة جدلية : طبيعة ـ إنسان، فالإنسان يناضل ضد الطبيعة، لكن دون أن ينسلخ عنها، فهو يتشكل خلال النضال، يغير ذاته، إنه يتحول وهو يحول الطبيعة. إن الكائن الإنساني، المنتج الخاص، هو أيضا منتوج نشاطه الخاص. لا يمكن إذن أن تُعرَّف الحرية بأنها ضرب من الإفلات خارج الطبيعة وخارج الواقع. وأنها لا يمكن أن توضح، أو تنفي جملة (...) إن حرية الإنسان تكتسب معنى تاريخيا، عميقا، واجتماعيا (...).

وقد لاحظ ماركس، وهو يدرس التطور الاجتماعي للكائن الإنساني، مجموعة من الوقائع ذات أهمية قصوى تشكل مجموع ما يسميه التاريخ الطبيعي، فهي تغتني إذ تصبح هي العمادات الطبيعية للأنشطة الإنسانية، أي تصبح قدرات للإنسان.

... إن هذا التحول العميق للكينونة الطبيعية للإنسان بواسطة حياته الاجتماعية، وهو ما يدعوه ماركس تَمَلُّك الإنسان للطبيعة (ولطبيعته الخاصة)، هذا التملك من طرف الإنسان للطبيعة يطور كائنا، هو الكائن الإنساني المعطى طبيعيا كوحدة عضوية، فهو يحافظ إذن، خلال التطور الاجتماعي والتاريخي، على وحدة معينة وعلى كلية ـ ولكن هذه الوحدة الكلية (مكرسنان). لا نقول فقط إن النشاطات والقدرات المختلفة تعود إلى كائنات إنسانية مختلفة، بل إن هذه النشاطات تنفصل، ويذهب الأمر إلى حد أن ينسى بعضها البعض، وفوق ذلك، فإن عددا من الأفراد يقصون من هذا النشاط أو ذاك، ويفقدون ويجهلون

هذه القدرة أو تلك من القدرات التي كان من المفروض أن تنتمي لهم وأن يتملكوها.

تلك وقائع في منتهى العينية والتحديد، وليست تجريدات، فهي تعطي مدلولا محددا وعينيا لما يدعوه ماركس استلاب الإنسان. إن الكائن الإنساني محروم من إمكانياته، مضلل، ومخدوع ومحبط وغير متحقق، ومنزوع عن ذاته، ذلك هو استلابه. وقد قدم ماركس في مؤلفاته الأولى الأشكال المختلفة للاستلاب بأنها الاستلاب المتجلي في العزلة والشعور بالعزلة، وذلك أن الإنسان أساسا كائن اجتماعي، واستلاب الحياة الاجتماعية أيضا حيث الناس في حياتهم الجماهيرية هم بلا فردية، بلا حرية حقيقية، هم بنفس الوقت مضطهدون وغير متميزين، واستلاب الإنسان على مستوى قوة المال، ذلك أن شيئا هو المال (الذي هو منتوج لنشاطات إنسانية، أو رمز مجرد لكل منتجات النشاط الإنساني) يأخذ مظهر واقع مستقل، قدرة خارجة عن الإنسان وينزع الإنسان عن ذاته، ويختزل كل الحاجات إلى حاجة وحيدة هي الحاجة إلى المال.

هكذا تكسر الإنسان كوحدة، ويظل مكسرا بفعل تناقضات وأزمات يتعين عليه مجاوزتها ماهي قاعدة وأساس هذا الاستلاب؟ لقد وضح ماركس أن أساس الاستلاب الإنساني هو الملكية الخاصة وبالضبط ملكية وسائل الإنتاج. لا يتعلق الأمر بالملكية الخاصة لخيرات الاستهلاك، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، مع ما يترتب عن ذلك من نتائج لا مناص منها وخاصة تفكك المجتمع إلى طبقات. ليس لتملك الطبيعة من طرف الإنسان عدو أكبر من الملكية الخاصة. وبغض النظر عن النتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لهذا التعادي التاريخي، فإن مجرد الشعور بالملكية الخاصة يكفي لسلب ماهو إنساني وتحطيم وحدته وكليته. كتب ماركس، «إن الملكية الخاصة تجعلنا قاصرين لدرجة أن أي موضوع ليس موضوعنا إلا حين نمتلكه. إن مكان كل المشاعر الحسية والأخلاقية قد تشكل الشعور بالملكية.. إن على ماهية الإنسانية أن تسقط في هذا الفقر المطلق حتى يمكن أن نولد منها هي ذاتها كل ثروتها». والآن، رغم تشتتها وتفككها ورغم هذه الأزمات الداخلية، ورغم تعدد استلاباتها فإن الإنسان الكلي لا يمكن أن يتحطم

بصورة نهائية. إن صيرورته واغتناءه وتكوينه يستمر. تبقى هناك وحدة، لماذا؟ ذلك أن العمل يبقى عملية كلية، ونحن لا نقصد بذلك العمل الفردي، العمل المنظور إليه كهدف، كشغل شاق، كعمل مرهق من أجل أجر. لا، بل القصد هو العمل الاجتماعي، في مجموعه. إن العمل والعامل يصبحان مستلبين بمجرد ما يصبح عمله وسيلة ربح بالنسبة لذاك الذي يمتلك وسائل الإنتاج. إن مدلول العمل في علاقته بالمفهوم الأساسي للإنسان، لا يمكن فهمه إلا إذا نظرنا إلى العمل بصورة جديدة وحقيقية : أي كممارسة اجتماعية وكعمل اجتماعي وكنشاط جماعي ممارس على الطبيعة.

هنري لوفيفر (مع بعض التصرف).

الأسس الفلسفية للنزعة الإنسانية النظرية :

إن الإنسان مركز عالمه، بالمعنى الفلسفي للكلمة، إنه ماهية عالمه الأصلية وغايته. وهذا هو ما يمكن أن ندعوه نزعة إنسانية نظرية بالمعنى القوي.

يمكن أن يتفق معي على أن ماركس، بعد أن تبنى بعمق إشكالية فويرباخ عن الماهية النوعية للإنسان والاستلاب، فإنه قد قطع مع فويرباخ وأن هذه القطيعة مع النزعة الإنسانية النظرية لدى فويرباخ تطبع بشكل جذري تاريخ فكر ماركس.

لكنني أريد الذهاب إلى أبعد من ذلك، لأن فويرباخ شخص فلسفي غريب يمثل هذه الخاصية، التي أرجو السماح لي بأن أعبر عنها بكونه «قد أنجز المهمة». إن فويرباخ ذو نزعة إنسانية معلن عنها. لكن يوجد وراءه إرث طويل من الفلاسفة الذين إذا لم يكونوا قد أعلنوا عن أنفسهم مثله، فإنهم لم يكونوا يشتغلون أقل منه بالإنسان، وإن كان ذلك يشكل أقل انكشافا، وأنا أبعد عني فكرة الحط من قيمة هذا التقليد الكبير في النزعة الإنسانية، الذي يرجع فضله التاريخي إلى كونه قد ناضل ضد الإقطاع وضد الكنيسة وايديولوجيتها، وإلى كونه قد أعطى للإنسان كرامة ودرجات مهمة. لكن يجب استبعاد أنني أعارض في كون هذه الايوديلوجيا ذات النزعة الإنسانية، التي أنتجت أعمالا كبيرة ومفكرين كبارا،

يمكن فصلها عن البورجوازية الصاعدة التي كانت هذه الايديولوجيات تعبر عن طموحاتها، وذلك بالتعبير عن مقتضيات اقتصاد تجاري ورأسمالي مصادق عليه ومقرر لقانون جديد، أي القانون الروماني القديم الذي تم تعديله في صورة قانون تجاري بورجوازي. فالإنسان الذي هو ذات حرة، الإنسان الحر أو فاعل أفعاله وأفكاره هو قبل كل شيء الإنسان الحر في أن يملك وفي أن يبيع ويشتري، إنه ذات فاعلة قانونيا.

أختصر القول، وأزعم أنه ماعدا في بعض الاستثناءات الواردة في غير أوانها - فإن التقليد العظيم للفلسفة الكلاسيكية قد تناول من جديد في مقولات أنساقه حق الإنسان في أن يعرف، هذا الإنسان الذي جعل منه هذا التقليد الذات الفاعلة لنظرياته في المعرفة - ابتداء من الكوجيتو إلى الذات الاختبارية ثم إلى الذات المتعالية. كما تناول هذا التقليد حق الإنسان في أن يتصرف، وقد جعل منه الذات الفاعلة الاقتصادية والأخلاقية والسياسية.إنني أعتقد، وهذا أمر لا أستطيع البرهنة عليه هنا، أن لي الحق في التأكيد على أن مقولة الإنسان، بمظاهرها المختلفة حيث تتوزع وتختفي في نفس الوقت، وأن مقولة الماهية الإنسانية أو مقولة النوع الإنساني، تلعب دورا نظريا أساسيا في الفلسفات الكلاسيكية الماقبل ماركسية. وعندما أتحدث عن الدورالنظري الذي تلعبه مقولة ما، فإنني أعني أنها تندمج بالمقولات الأخرى، وأنه لا يمكن فصلها عن المجموع دون أن يتأثر عمل الكل. وأعتقد إذن أنني أستطيع القول : ماعدا في بعض الاستثناءات، فإن الفلسفة الكلاسيكية الكبرى تمثل في أشكال غير معلن عنها، تقليدا إنسانيا نظريا لا غبار عليه. وإذا كان فويرباخ بطريقته الخاصة «قد أنجز المهمة» وإذا كان قد وضع الماهية الإنسانية صراحة في مراكز الكل، فذلك لأنه يعتقد بأنه يستطيع الإفلات من سبب اختفاء الإنسان عن الفلاسفة الكلاسيكيين، هذا الإنسان الذي كانوا يوزعونه إلى عدة ذوات. إن هذا التقسيم للإنسان، ولنقل إلى ذاتين على سبيل التبسيط، الذات العارفة والذات الفاعلة ، الذي يطبع الفلسفة الكلاسيكية ويحول بينها وبين الإعلان الرائع الذي نجده عند فويرباخ الذي يعلن أنه يستطيع اختزاله : فهو يحل تعددية الصفات في الذات الإنسانية محل تعدد الذوات، ويعتقد أنه

يحل بذلك مشكلة أخرى مهمة سياسيا، وهي التمييز بين الفرد والنوع بواسطة الجنس، الذي يحذف الفرد لأنه يجب أن يكون هناك دائما اثنان على الأقل لتتم العملية الجنسية، وهذا هو النوع. أريد أن أقول أننا من خلال طريقة فويرباخ في التفكير نستطيع أن نعرف ما كان مطروحا قبله، إنه الإنسان، ولكنه إنسان موزع بين عدة ذوات وموزع بين الفرد والنوع.

ينتج عن هذا بأن النزعة اللاإنسانية النظرية لدى ماركس تتجه إلى أبعد بكثير من مجرد تصفية الحساب مع فويرباخ : إنه يضع موضع شك فلسفات المجتمع وفلسفات التاريخ القائمة معا، وكذلك التقليد الفلسفي الكلاسيكي، وعبر ذلك كل الإيديولوجيا البورجوازية.

وأقول بالتالي : إن النزعة اللا إنسانية النظرية لدى ماركس هي أولا وقبل كل شيء نزعة لا إنسانية فلسفية. وإذا كان ما قلته يحمل بعض الحقيقة، فيكفي أن نقربه مما ذكرته قبل قليل عن صلات ماركس مع سبينوزا أو هيجل ضد فلسفات الأصل والذات لنقتنع بذلك. وبالفعل إذا ما فحصنا النصوص التي يمكن اعتبارها حاسمة في الفلسفة الماركسية. فإننا لا نرى أن مقولة الإنسان أو أي صورة أخرى من صورها الماضية أو الممكنة، توجد فيها.

ألتوسير : مواقف،
المنشورات الاجتماعية - باريس.

الذات النزعة الإنسانية عند سارتر :

أعتبر أن المجال الفلسفي هو الإنسان، أي أن أيَّ مشكل آخر لا يمكن تصوره إلا بالنسبة للإنسان. سواء تعلق الأمر بالميتافيزيقا أو بالفينومينولوجيا، فإنه لا يمكن بأي حال من الأحوال طرح أي سؤال إلا من طرف الإنسان، بالنسبة للإنسان في العالم. إن كل ما يتعلق بالعالم فلسفيا هو العالم الذي يعيش فيه الإنسان، وبالضرورة العالم الذي يوجد فيه الإنسان بالنسبة للإنسان الذي هو في العالم. إن

المجال الفلسفي محصور بواسطة الإنسان. هل يعني ذلك أن الأنترولولوجيا يمكن لها أن تكون بذاتها فلسفة؟ هل الإنسان الذي تريد العلوم الإنسانية التوصل إليه هو نفس الإنسان الذي تريد الفلسفة التوصل إليه؟ هذا هو المشكل كما سأطرحه. سأحاول أن أبرز أن المناهج على وجه الخصوص التي ستحمل تغيرا في الواقع المدروس، أو إذا فضلتم، فإن إنسان الأنترولولوجيا، الإنسان كموضوع، أي أن أناسا هم أنتولوجيون مؤرخون، تحليليون، يأخذون الإنسان كموضوع للدراسة، إن الإنسان موضوع للإنسان، ولا يمكنه ألا يكونه. ولكن هل ليس الإنسان إلا ذلك؟ والمشكل هو أن نعرف ما إذا كنا نستنفذ واقع الإنسان وحقيقته قي الموضوعية.

J.P. Sartre: cahiers de philosophie, UNEF-FGEL, N02-3, Fèvrier 1966.

سراب الكوجيتو :

1 - الشك في الكوجيتو

لنكن أكثر حذرا من ديكارت الذي ظل أسيرا لفخ الكلمات. ليس الكوجيتو في الحقيقة/ إلا كلمة واحدة، لكن معناها مركب. (هناك أشياء كثيرة معقدة نمسك بها فجأة، ظانين، عن حسن نية، أنها بسيطة). في هذا الكوجيتو الشهير، هناك : (1) شيء ما يفكر، (2) أعتقد أني أنا الذي أفكر (3) لكن حتى عندما نوافق على أن النقطة الثانية غير يقينية من حيث هي موضوع اعتقاد، فإن النقطة الأولى : شيء ما يفكر، تتضمن هي أيضا اعتقادا، أي الاعتقاد في أن فعل «التفكير» عبارة عن نشاط يتعين أن نتخيل له ذاتا، حتى ولو لم تكن هذه الذات إلا «شيئا ما»؛ وبالتالي فإن : إذن أنا موجود، لا تعني شيئا إضافيا. لكن ذلك نتيجة اعتقاد في النحو، فنحن نفترض «أشياء» و «أفعالا» ما، وها نحن بعيدون بما يكفي عن اليقين المباشر. فلنغض النظر عن هذا «الشيء ما» الإشكالي ولنقل «فعل التفكير» للإشارة إلى حال فعلية دون أن نضيف إليها عملية الاعتقاد : فإننا نتيه في الوهم مرة أخرى، إذ أن الصيغة السلبية نفسها تحتوي على ما يتضمن الاعتقاد

بجانب «الحالات الفعلية»؛ وعلى العموم، فإن الحالة الفعلية بالضبط هي ما لا نستطيع تصوره عاريا، إن الصيغ : أفكر تفكر - يفكر - تتضمن «اعتقادا» أو «رأيا». من الذي يضمن لنا أنه بفضل هذه «الإذن» فإننا لا نزيل شيئا عن هذا الاعتقاد أو هذا الرأي إذا لم يتبق لنا إلا هذا : «إن شيئا ما معتقد فيه، إذن هناك شيء ما نعتقد فيه»، إنها دائرة مغلقة! وفي النهاية، يجب أن نعرف ما معنى أن نعرف : ننطلق من الاعتقاد إلى المنطق - في الإذن قبل كل شيء - وليس فقط من موقع الحدث. هل «اليقين» ممكن في المعرفة؟ أليس اليقين المباشر بها تناقضا في الحدود؟

فبالنسبة للذي يعتقد في هذه المسائل اعتقادا جاهزا، يبدو أن الحذر الديكارتي لا معنى له، إنه يأتي متأخرا. قبل أن نأتي إلى مشكل «الكينونة»، يجب أن نكون قد حللنا مشكل قيمة المنطق. «هناك ما هو مفكر فيه : إذن هناك ذات مفكرة». هذا ما تؤدي إليه برهنة ديكارت. لكن ذلك يرجع إلى اعتقادنا في أن مفهوم الجوهر substance كمفهوم «حقيقي قبليا» : أن نقول إنه إذا كان هناك تفكير، فإنه يجب أن يكون هناك شيء «هو الذي يفكر»، فليس هذا أيضا إلا طريقة في التعبير، خاصة بعاداتنا النحوية التي تفترض لكل فعل ذاتا فاعلة. وبإيجاز، فإننا هنا ننشىء مصادرة منطقية وميتافيزيقية، بدل أن نلاحظه فقط ... إننا لا نتوصل بسلوكنا للطريق الديكارتي إلى حقيقة مطلقة، بل فقط إلى تسجيل اعتقاد قوي.

وإذا ما اختزلنا القولة على الشكل التالي : «هناك ما هو مفكر فيه، إذن هناك أفكار»، فإننا لن نتوصل إلا إلى تحصيل حاصل محض : وما هو موضع تساؤل، أي «واقع الفكر»، لم يتم التطرق إليه. وعلى هذا الشكل، من المستحيل إبعاد «ظاهرية» الفكر. غير أن ما كان يريده ديكارت، هو أنه ليس للفكر واقع ظاهر فقط، بل واقع في ذاته (...).

إن الوعي بالأنا هو آخر صفة تنضاف إلى الجهاز العضوي عندما يؤدي وظائفه بصورة مكتملة، إنه شيء نافل : إن الوعي بالوحدة ، على كل حال، وعي

غير كامل، ومعرض للخطأ كثيرا، إذا ما قرناه بالوحدة الفطرية، المتجسدة والفاعلة لكل الوظائف. إن الفاعلية الرئيسية الكبرى فاعلية لا شعورية. فالشعور (أو الوعي) لا يظهرعادة إلا عندما يريد الكل أن يختزل نفسه في كل أعلى ـ إنه قبل كل شيء الوعي بهذا الكل الأعلى، بالواقع الخارجي بالنسبة للأنا. إن الشعور (أو الوعي) يتولد بالنسبة للكائن الذي يمكننا أن نكون وظيفته ـ انه الوسيلة لتشخيصنا فيه. عندما لا يتعلق الأمر سوى بمحافظتنا على ذاتنا، فإن الشعور بالأنا شعور زائد.

2 ـ نقد الذات (الأنا) :

الذات : هي المصطلح الذي بستخدمه اعتقادنا في الوحدة الكامنة وراء لحظات شعورنا الأسمى بالواقع : نتصور هذا الاعتقاد بمثابة مفعول لنفس السبب؛ نعتقد في اعتقادنا، لدرجة أننا نصنع من هنا وهناك، تحت تأثيره، «الحقيقة» و«الواقع» و«الجوهر». إن «الذات» هي الوهم الذي تكون تبعا له الحالات المتشابهة فينا نتيجة لنفس القوام (Substrat)؛ لكننا نحن الذين خلقنا «هوية» هذه الحالات؛ وواقع الأمرليس هو تطابقها، بل نحن الذين نضفي عليها الهوية، ونحن الذين ننظمها (وكان علينا بالأحرى أن ننفي هويتها).

3 ـ التلمس النيتشوي للاشعور :

ليس هناك ما هو أكثر خطأ من أن نجعل من الظواهر النفسية والفيزيائية، وجهين وتجليين لنفس الجوهر. إننا بذلك لا نفسر شيئا : فمفهوم الجوهر غير قابل للاستعمال عندما يتعلق الأمر بالتفسير. ليس للوعي إلا دور ثانوي، فهو شيء لا قيمة له، زائد وربما كان متجها نحو الاختفاء وإلى أن يخلي مكانه لآلية مكتملة.

إذا لم نلاحظ إلا الظواهر الداخلية، فنحن أشبه ما نكون بصم ـ خرسان يخمنون لحركة الشفاه الكلمات التي لا يسمعونها أبدا.إننا سنخلص من الظواهر الداخلية إلى ظواهر غير مرئية ومختلفة، يمكننا إدراكها لو كانت وسائل الملاحظة لدينا كاملة، وإذا استحضرنا التيار العصبي.

Jean Granier: Nietzche.(Textes) PUF (1977)P49-57.

من أنا ؟

الإنسان، بالنسبة للبعض، خاضع للعديد من إشراطات الطفولة، فهو ليس إلا المتحدث باسم الدوافع التي تخترقه. إنه ضحية لتحديدات (حتميات) لا شعورية، فكلام الإنسان هو بالضبط «كلام مهموس به»، أو بعبارة أخرى كلام مهموس له به من طرف (الهو) الذي يعبر عن ذاته في الإنسان عندما يحاول الإنسان أن يعبر عن ذاته.

وبالنسبة لآخرين، فإن البنية التحتية الاجتماعية الاقتصادية، هي دوما المحددة في المطاف الأخير. والتاريخ كما يعلن ألتوسير «عملية بدون ذات» (...).

والأدب نفسه يعبر عن هذا الذوبان للإنسان في عالم من البنيات التي تشترطه، وتستلبه، وتنزع عنه كل إمكانية للاختيار. فالرواية الجديدة ترفض الطرائق المتداولة للرواية التقليدية ؛ رافضة أن تكون تعبيرا مترجما عن واقع لم يعد يعتقد فيه أحد، وحيث يحاول الروائي أن يفرغ الأشخاص لصالح الكلمات، محولا الإنسان إلى مجرد موضوع : «هل هناك كلمة واحدة مني فيما أقول؟ لا، ليس لي صوت، إلى هذا الحد، ليس لي صوت (...) إنه من الجميل أن يكونوا جميعا في نفس الضفة، فهم لا يعرفون أين أنا، ولا كيف أكون، إنهم يريدون مني أن أكون شخصا من الغبار، «إن مسألة الذات أساسية في الانتاج الروائي المعاصر حيث نجد في الكثير من الأحوال، كائنا بدون محيط، كائنا غير قابل للتحديد، وغير قابل للإدراك ولا مرئيا، «أنا» مجهول هو كل شيء وهو لاشيء، والذي ليس في أغلب الحالات سوى البطل الرئيسي الذي ينتجع مكانة الشرف» (2).

وفي النهاية، وتتويجا لذلك، يرى البنيويون أن البنيات هي وحدها ذات الدلالة، فالإنسان يعتقد أنه يفعل، في حين أن البنيات هي التي تفعل. إذا كان العنصر الإنساني موضوعا سلبيا، فماذا تبقى للكائن الإنساني الذي جرد من قدرته على العقل ومن إنسانيته؟.

إن الإنسان وقد دفع في عالم لم ينتجه ولم يختره، سجينا لوضعيته التي تشكل مادة اختياراته، وقد أغرقته أمواج الانشراطات التي تلحقه، إن هذا الإنسان يختفي. ماذا سيتبقى من الذات وقد امتصها عالم مناهض يغلفها ويحتويها كليا؟.

هل يمكن أن نتحدث عن الإنسان كما نتحدث عن ذات أي كائن قادر على القيام بعمل إرادي؟ هل للسؤال : من أنا بعد من قيمة؟.

إذا نظرنا إلى هذه المسألة عن قرب، فيبدو أنها أكثر تعقدا مما يتبادرلنا لأول وهلة. إذا كان الكائن الإنساني، وقد أذيب في العالم، يجرب عجزه ولا فعاليته بالنسبة للنظريات العلمية التي لا تدركه إلا انطلاقا من طرائق موضوعية، فإنه مع ذلك يجرب ذاتيته. بعبارة أخرى، فإن الكائن الإنساني، وهو موقن، التفسير العلمي، بأنه لا يفعل إلا ما يفعل فيه، ومن أنه لا يعبر إلا عن مجمل الشروط التي يتلقى، فإنه مع ذلك يقنع ذاته بأن له شيئا يفعله، شيئا يبقى عليه أن يفعله.

P.Hodard : Le Je et les essous du Je, Aubier, p. 35-36

مكانة الإنسان في المجتمع التقنوقراطي :

كذلك فإن تحليل التواء الشخصية الإنسانية، ومن ثمة تحليل تشيئها في المجتمع الرأسمالي، يصبح اليوم صالحا أكثر مما كان أيام ماركس، وذلك لأن هذا الأخير حينما كان يقيم تحليله للتشيؤ قد أظهر أن ما اختفى من الوعي في الرأسمالية الليبرالية هو الذات الجماعية، أي المجتمع، ومسؤولية الجماعات الإنسانية من حيث هي جماعات، لكن بقي هناك على الأقل في المجتمع الليبرالي وعلى الأقل بالنسبة لبعض الشرائح، مثل الأعيان، بقي هناك الفرد بمسؤوليته الفردية. لكن هذه الشريحة من الأفراد المستقلين نسبيا تختفي اليوم تدريجيا. وتلك ظاهرة تم تسجيلها، من طرف بعض الروائيين. لم يعد من الممكن اليوم أن نحكي قصة جوليات سوريل ومدام بوفاري في المستوى الذي فعله كل من ستندال وفلوبير، لأن الفرد لم يعد شيئا أساسيا في مجموع الحياة الاجتماعية. لقد

اختفى الإنسان من الراوية ومن الرسم لأن الروائيين والرسامين يصفون الوقائع الأساسية في عصرهم والتي لم يعد يشكل الفرد جزءا منها.

في إحدى المزحات خلال أحد الاستجوابات قلت، بأن المجتمع الاستهلاكي والاستهلاك الجماهيري يتوسع ليشمل العديد من المنتجات (البرادات - السيارات - أجهزة التلفزة..الخ)، ولكن المنتوج الذي سيصبح أهم منتوج وسيكتسح الحياة الاجتماعية مايزال في طور البروز : وهو الأمي حامل الدبلوم (diplomé anl-phabete) أي الاختصاصي الذي يعرف جيدا ميدان اختصاصه ويمتلك مستوى عاليا من التكوين يمكنه من الحفاظ على كيانه المهني، ولكنه، من حيث هو منفذ، لا يستطيع إلا أن ينفذ ويستهلك، ولا يهتم بما تبقى من الحياة الاجتماعية، لأنه لا يمتلك مسؤوليات ولا يشارك في قرارات.

L.Goldmann : Epist.phil.politique, p.177-178.

من يخلق البنيات؟

حتى إذا لم تكن هناك ذات كونية، فإن ذلك لا يعني أنه ليس هناك ذات هي وحدها التي تجعل مختلف التحولات المتعاقبة أو المتواقتة التي تشكل الصيرورة التاريخية أمرا مفهوما .

إن للإنسان في الفكر الماركسي - حتى وقد تخلص من كل العناصر التي يبدو اليوم طابعها الإيديولوجي بديهيا - وظيفة أن يكون بالضبط الذات الجماعية للتحولات (...).

يوجد في قلب فكرة ألتوسير فكرة أن علاقات الإنتاج هي التي تخلق البنيات وتسند الأدوارالتي ينجزها الناس وبالضبط - الأفراد.

لكن يبقى مشكل مركزي في أعمال ماركس، مشكل حمل له ماركس بعض الإجابات لكن ألتوسير والألتوسيريين يتجنبون طرحه - هو معرفة من هي الذوات التي خلقت علاقات الإنتاج الموجودة؟ من أنشأها بالتدريج بإحلالها محل علاقات أو أنماط إنتاج سابقة، وتلك مشكلة ليست خاصة بفكرألتوسير

وهي تصلح أيضا بالنسبة لكل البنيويين غير الألتوسيريين. وإذا كان ألتوسير يقول لنا بأن أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج هي التي تخلق الأدوار الإنسانية وتفسر سلوكات للناس دون أن يطرح المشكل المكمل، مشكل معرفة من يخلد علاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج، فليست تلك إلا النسخة الماركسية من إشكالية مطروحة اليوم. يقول تودوروف : ليس الناس هم الذين يخلقون اللغة، بل إن اللغة هي التي تخلق الأحداث. فأن تقول : إن البنيات تخلق الأحداث التاريخية أو إن اللغة تخلق الناس، أو إن علاقات الإنتاج وأنماط الإنتاج هي التي تقرر المهام التي ينجزها الأفراد، فتلك هي نفس الفكرة الفلسفية الأساسية، بصور مختلفة.

لكن في الواقع، فإن اللغة والبنيات وعلاقات الإنتاج ليست ذواتا ولم تنتج أبدا شيئا. إن الناس وهم مأخوذون في مجموعة من العلاقات مبنينة، بوعي مبنين وسلوك مبنين أيضا، هم الذين ينتجون الأحداث التاريخية. إن الناس هم الذين يخلقون اللغة داخل ممارسة مبنينة بدقة. والناس، وهم داخل علاقات إنتاج ذات بنية، هم الذين يفعلون ويحولون الواقع ويحولون علاقات الإنتاج. وما البنيات، في مختلف صورها، إلا مظهر للعلاقات الإنسانية، إنها صفة لهذه العلاقات، صفة مهمة وأساسية يكون من المستحيل ـ بدون تسليط الضوء عليها ـ فهم أي شيء فيما يتعلق بالوقائع الإنسانية. لكن هذه البنيات لا تحتل مكان الذات، إنها فقط مظاهر لسلوك ولفكر ولحياة الذات.

L.Goldmann: Epistemolo-

gie.philosophie.politique,.coll.Mediations, p.147-151.

وهم الحرية

إن الإنسان خاضع إذن لجملة من الحتميات التي تشرطه كليا : ففكره، وأفعاله وسلوكه كلها نتاج لقوانين الكون ولقوانين الجماعة، ولقوانين الفكر الرمزي. وبعكس وهم شائع، فإن العلم والتقنية، بعيدا عن أن يحررا الإنسان من حتميات كونية، فإنهما لم يفلحا في جعله أكثر وعيا بالقدرة الكلية لهذه الحتميات : «في عصر الأسطورة ذاك، لم يكن الإنسان أكثر حرية مما هو اليوم،

ولكن إنسانيته وحدها جعلت منه عبدا. ومن حيث إن سلطته على الطبيعة كانت سلطة محدودة، فقد وجد نفسه محميا (وملفتا بصورة ما) من طرف الوسادة الوثيرة لأحلامه. وكلما تحولت أحلامه إلى معارف، ازدادت قدرته، لكن هذه القدرة التي تجعلنا نتحكم مباشرة في الكون، والتي نستمد منها الكثير من خيلائنا، ماذا يمكن أن تكون إن لم تكن في حقيقتها سوى الوعي الذاتي بالتحام تدريجي للإنسانية بالكون الفيزيائي الذي تؤثر عليه الحتميات الكبرى..........».

وهكذا، فإن محاولات ليفي ستروس محكومة بإرادة «إدراك مستوى تتجلى فيه ضرورة مباطنة لأوهام الحرية». وإذا كان ستروس قد أدار ظهره تدريجيا لدراسة «مستويات معيشة» من أجل دراسة «مستويات متصورة»، فذلك لأن هاته الأخيرة تمكنه من الكشف أكثر عن هذه الضرورة. إن الضرورات التي تم الكشف عنها في «البنيات الأولية للقرابة»، يمكن فعلا ألا تكون ذات «مصدر داخلي» وأنها إنما تعكس في فكر الناس، بعض متطلبات الحياة الاجتماعية المتحققة موضوعيا في المؤسسات. وبالعكس، أن نظهر أن «الفكر الإنساني يبدو محتوما حتى في أساطيره»، وهو الميدان الذي يبدو فيه أنه في تمام الحرية في أن ينفرد إلى تلقائيته الخلاقة، «فمعنى ذلك أن هذا دليل على أنه بالأحرى ليس حرا في مجالات أخرى». هذه هي المهمة التي ينذر ليفي ستروس نفسه لها في النهاية، وهي أن يلاحق وهم الحرية الإنسانية حتى في آخر معاقله.

هكذا، فإن وحدة الشخص الإنساني وحريته وكذا الوعي والفكر يتم اختزالها إلى لاشعور كوني، مجهول ولازمن يفرض حتميته التي لا مرد لها على الناس والأشياء. إن فكر ستروس، من حيث إنه يحطم أسس كل نزعة إنسانية، يمكن أن يعتبر بحق بمثابة نزعة ضد إنسانية».

Mireille Marc Lipiansky: Le structuralisme de.c.Levi-Strauss,.payot, p. 252-253.

الأصول الأدبية لنفي الإنسان :

«لم توضع الذات الشخصية في هويتها، ووعيها ، وحريتها، محط تساؤل فلسفي أو علمي، بل وضعت قبل كل شيء موضع تساؤل أدبي، فقد جربت الراوية الجديدة ومسرح عدم المعنى والسينما في الخمسينات، القضايا وأحيانا الصيغ التي سيتم تناولها وتعميقها عشر سنوات فيما بعد، من طرف أنتولوجيين وتحليليين وبيولوجيين وفلاسفة. لقد كانت النظرة إلى كوكب مفرغ، وللإنسانية تغوص، ولفرد يغمى عليه، آراء منتشرة منذ أكثر من عشرين سنة لدى أعمال طليعية وذات قيمة كبرى. «أنا موجود، والأمر يستحق الإشارة» كما يقول أحد شخوص بيكيت الذي كتب رواياته الأولى بعد الحرب مباشرة. كما يمكن التساؤل هل شخوص يونسكو وروب غرييه هي شخوص موجودة، فعلا، على هيأة أناس عاديين على كل حال، وهل تتمتع بوجود أكثر مما توجد الأشباح البرونزية لجياكوميتي؟ إن النحت والرسم قد سبقت بمعنى ما، بما يقارب خمسين سنة، هذا الانمحاء الواضح للشكل الإنساني الذي يصفه فوكو في نهاية كتابه «الكلمات والأشياء» (1966)، وهذه المداورة المحتضرة للإنسانية التي يصفها ستروس، في نهاية «الإنسان العاري» (1971)، وهذه المكننة العامة للنوع الذي يقدم كل من جيل دولوز وغاتاري أطروحتها في «أوديب المضاد» (1972). ولنفكر فقط في بيكاسو وماكس إرنست وفي شيريكو».

J.M.Domenach, Le sauvage et l'ordinateur,
Col.points seuil, 1976, p. 159.

نقد الحرية الإنسانية :

أما فيما يخصني، فأنا أعتبر حرا الشيء الذي هو موجود ويتحرك فقط بفعل ضرورة طبيعية/وأسمي إكراها الشيء الذي هو محتوم ويحدد بشيءآخر في وجوده وفي حركته. فالله مثلا موجود وجودا حرا وضروريا لأنه يوجد فقط بسبب الضرورة الملازمة لطبيعته فقط. كما أن الله يعرف ذاته بحرية، لأنه يوجد

بفعل الضرورة الملازمة لطبيعته فقط، وأيضا أن الله يعرف ذاته ويعرف كل شيء بحرية، من نتائج الضرورة الملازمة لطبيعته فقط .إن الله يعرف كل الأشياء. هكذا ترون ذلك بجلاء، فأنا لا أجعل الحرية تقوم في قرار حر، بل في ضرورة حرة.

لكن لننزل نحو الأشياء المخلوقة التي هي محددة كلها بأسباب خارجية في أن توجد وتتحرك بصورة محددة، ولنجعل الأمر واضحا ومفهوما، نتصور شيئا بسيطا جدا : هناك حجرة مثلا تتلقى من سبب الخارجي يدفعها كمية معينة من الحركة، وعندما يتوقف الفعل الناتج عن السبب خارجي، فإن قطعة الحجر ستواصل تحركها بالضرورة، واستمرارها في الحركة أمر مفروض من الخارج ليس من حيث إنه ضروري ، بل من حيث إنه راجع إلى دفعة ناتجة عن سبب خارجي، وماهو صادق عن الحجرة يجب أن ننسبه له، ومهما تعددت استعداداته لأن كل شيء مفرد هو بالضرورة محروم من طرف علة خارجية على أن يوجد ويتصرف بصورة محددة :

ولنتصور الآن ـإذا أردتم ـ قطعة الحجر وهي تواصل الحركة وتفكر وتعرف بأنها تبذل مجهودا على قدر ما تستطيع لتستمر في حركتها، من المؤكد أن هذه الحجرة من حيث إن بها وعيا بمجهودها فقط، ومن حيث إنها مهتمة فهي تعتقد بأنها حرة جدا، وبأنها لا تستمر في حركتها إلا لأنها تريد ذلك. تلك هي الحرية الإنسانية التي يتبجح الكل بامتلاكها والتي تقوم فقط في واقعة أن للناس وعيا بشهواتهم، ويجهلون الأسباب التي تحددهم حتميا. الطفل يعتقد بأنه يشتهي الحليب بحرية، وأن الطفل المنفعل يريد أن ينتقم أو يريد الهرب إذا كان رعديدا/ فالسكير يعتقد أنه يقول بقرار حر من نفسه ما كان يود السكوت عنه وقد عاد إلى صحوه بعد ذلك. وكذلك فإن الهذائي والثرثار وآخرين من نفس الطينة يعتقدون أنهم يتصرفون بقرار حر من النفس، وأنهم لا يخضعون لأي إكراه.

إن هذا الحكم المسبق، من حيث هو حكم طبيعي/ مولدي لدى الناس، فإنه ليس من السهل عليهم التحرر منه، وذلك بالإضافة إلى أن التجربة تعلمنا بما يكفي أنه إذا كان هنالك شيء يعجز عنه الناس، فهو مسألة تنظيم شهواتهم. ورغم أنهم

يرون أنفسهم مقسمين بين عاطفتين متعارضتين، وكثيرا ما يرون الأحسن ويقترفون الأسوأ، فإنهم مع ذلك يعتقدون بأنهم أحرار، وذلك لأن هناك أشياء لا تثير فيهم إلا شهية ضعيفة من السهل التحكم فيها، بواسطة الذكرى التي كثيرا ما يتم استحضارها، والمتعلقة بشيء آخر..

سبينوزا،

مراسلة من سبينوزا إلى شولر، 1657،

col. lepleiader, 1954, p. 1307-1308.

الوظائف والأوهام الاجتماعية :

إن الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية. فطقوس المؤسسة تضع ذلك الذي تؤسسه كملك، وكفارس، أو متسيس أو أستاذ بصناعتها لصورته الاجتماعية، وبتشكيلها للصورة التي يمكنه ويتعين عليه أن يقدمها كشخص أخلاقي، أي من حيث هو مفوض مطلق الصلاحية، أووكيل مفوض، أو ناطق باسم الجماعة، لكنها تصنعه أيضا بمعنى آخر. عندما تفرض عليه اسما، ولقبا يحدده ويؤسسه ويشكله، فإنها تهيئه ليصبح كما هو، أي ما يتعين عليه أن يكون، وتلزمه بأن يملأ وظيفته، وبأن يدخل عبر الوهم، لعبة القيام باللعبة، أي الوظيفة. وكونفوشيوس لم يفعل شيئا أكثر من كونه قد عبر عن حقيقة كل طقوس المؤسسة عندما ذكر مبدأ «تبرير الأسماء» الذي يطلب من كل واحد أن يتوافق مع وظيفته في المجتمع، وأن يعيش وفق طبيعته الاجتماعية «ليتصرف كعاهل، والمحكوم كمحكوم، والأب كأب والابن كابن» (...).

إن المجتمع، والمجتمع وحده، هو الذي يوزع بدرجات متفاوتة تبريرات وتعليلات الوجود، وهو الذي ينتج الحركات والأدوات الفاعلة التي نرى أنها «مهمة» بالنسبة، لذاتها وبالنسبة للآخرين الذين هم شخصيات متأكدة موضوعيا وذاتيا من قيمتها، ومنتزعة بذلك من اللامبالاة وعدم الدلالة، وذلك بإنتاج القضايا أو المواقف التي نقول عنها إنها مهمة.

P. Bourdieu: Leçon sur la leçon, Minuit,p.49-51

الفصل السادس

مجتمع وتاريخ

العـدالـــة

ما الأساس الذي سيقيم عليه الحاكم تدبير العالم؟ هل سيقيمه على هوى كل فرد فيعم الاضطراب؟ أم على العدالة، وهو جاهل بها؟ إذ لولا جهله هذا لما قرر القاعدة التي هي أعم القواعد القائمة بين الناس، تلك التي تفرض على كل فرد اتباع تقاليد بلاده، ولفتنت العدالة الحقة ببهائها جميع الشعوب، ولما اتخذ المشرعون بديلا عنها نماذج تشريعهم من أوهام ونزوات الفُرس أو الألمان، ولشاهدنا علم العدالة خافقا في جميع البلاد وجميع العصور . وعلى العكس من ذلك ، فإننا لا نرى العدالة والظلم إلا ويختلفان كيفاً اختلاف المناخ. فالاقتراب من القطب درجات ثلاث يقلب التشريع كله، درجة سَمْتٍ واحدة تفصل في الحقيقة، واحتلال بلد سنوات قليلة يغير القوانين الأساسية فيه ـ وللقانون عصوره الفلكية، فدخول عطارد مثلا في فلك الأسد هو إيذان بميلاد نوع جديد من الجرائم ـ إنها لموضع سخرية تلك العدالة التي تخضع في طبيعتها لحدود الأنهار، فما هو حق من هذا الجانب من جبال البرانس، يصبح باطلا في الجانب الآخر.

ويعترف المشرعون بأن العدالة ليست في العرف والتقاليد، بل قائمة في القوانين الطبيعية الشائعة بين جميع البلاد. وحقا إن المشرعين ليصرون على ذلك، لو أن المصادفات التي نشرت بذور القوانين البشرية اتفق لها العثور على قانون كلي واحد مشترك بين جميع الناس، ومن المضحك أن تكون نزوات الناس مختلفة فيما بينها إلى حد امتناع ذلك .

فالسرقة والزواج بالمحارم وقتل الأولاد والآباء، كل ذلك كان يعد من الفضائل. وهل هناك مهزلة أكبر من أن يكون لإنسان حق في قتلي لا لسبب،

إلا أنه قاطن على الضفة الأخرى من النهر، وأن أميره وأميري في خصومة، وإن لم يكن بيني وبين هذا الجار أي خصومة؟ ولاشك أن هناك قوانين طبيعية، ولكن العقل الإنساني قد فسد فأفسد كل شيء...

وقد أدت هذه البلبلة إلى أن يقول بعضهم إن جوهر العدالة سلطة المشرع، والبعض الآخر : هوى الملك ، وغيرهم : العرف القائم. وهذا أصوب الآراء. وطبقا للعقل وحده، لا يوجد شيء عادل بذاته، إذ أن كل شيء مع مرور الزمن مصيره إلى التقلقل. وفي العرف العدالة كلها، لا لسبب إلا لأنه مقبول. وفي هذا القبول الأساس الخفي لسلطان العرف. ومن يرجع العدالة إلى مبدئها يقضي عليها .

إن فن الثورة وقلب أنظمة الدول يرمي إلى زعزعة العرف القائم بسبر غوره حتى يظهر نقص سلطانه وعدالته. أما ادعاء بعضهم الرجوع إلى القوانين الأساسية الأصلية التي قضى عليها عرف ظالم ، فهو كفيل بالقضاء على كل شيء، ولن يبقى على ذلك أمر عادل. غير أن الشعب آذان صاغية لأولئك المدعين، ويسمعهم ويفهمهم فيشرع في إزاحة النير من أعلى أكتافه. ثم يجيء الأقوياء، فيستغلون الموقف على حساب الشعب وعلى حساب هؤلاء الفاحصين المدققين في أصول العرف القائم، ولذلك كان أحكم المشرعين يرى أن تبقى حقيقة الاغتصاب خافية على الشعب، مادامت قد فرضت من أمد بعيد وأصبحت أمرا معقولا . فلا بد من اعتبارها أصلية أبدية وإخفاء بدايتها الزمنية، وإلا كان مصيرها الزوال .

باسكال : خواطر

القوة والعدالة والعقد الاجتماعي

كل إنسان كائن بمقتضى حق الطبيعة الأسمى، وبالتالي كل إنسان يفعل ، بمقتضى هذا الحق، ما يتبع ضرورة (2) طبيعته : ولذلك فكل إنسان يقر، بمقتضى هذا الحق ، ماهو حسن وماهو رديء ويفكر في مصلحته حسب مزاحه الخاص، فينتقم ، ويجتهد للاحتفاظ بما يحبه، والقضاء على مايكرهه. أما لو كان الناس

عائشين بمقتضى قيادة العقل، لكان كل واحد منهم حائزا لحقه الشخصي ، دون أن يضر بذلك أي إنسان آخر. إلا أن الناس، لما كانوا خاضعين لانفعالات تجاوز بكثير الطاقة البشرية، كانوا معرضين للتأثر من جميع النواحي ، ومتعارضين فيما بينهم ، بينما كانوا محتاجين حقا لتعاون متبادل . لذلك فلأجل أن يعيشوا في وئام وتعاون ، وجب عليهم التنازل عن حقهم (2) الطبيعي، والتيقن من أن واحدا منهم لن يعمل على الإضرار بأي واحد آخر، أما كيف يمكن للناس ـ وهم معرضون بالضرورة للانفعالات ، ومتغيرون غير ثابتين ـ أن يحصلوا على هذا اليقين ، وأن يثق كل واحد منهم في الآخر، فهذا ما يتبين من المبدأ التالي : إنه لا يمكن دفع أي انفعال إلا بانفعال أقوى منه، وأن كل إنسان يتجنب فعل الشر مخافة شر أفظع منه . بمقتضى هذا المبدأ ، يمكن للمجتمع أن يدعي لنفسه حق الانتقام الذي يدعيه كل إنسان لنفسه، وأن يستطيع بالتالي وضع قاعدة للحياة العامة وسن القوانين وتأييدها لا بسلطة العقل الذي هو عاجز عن دفع أي انفعال، بل بسلطة التمهيد والعقاب. وإن هذا المجتمع الذي يتأيد بالقوانين وبقدرته على الاحتفاظ بذاته ، يسمى دولة، وهؤلاء الذين يحكمون بقوانينه يسمون مواطنين. من كل ذلك ، نفهم بسهولة أنه في حالة (2) الطبيعة، ليس هناك شيء ما، هو خير أو شر بالإجماع ، بما أن كل إنسان في هذه الحالة يفكر في مصلحته وحدها ، ويقرر حسب مزاجه الخاص وحسب اعتباره لمصلحته الخاصة ، ما هو خير أو ماهو شر، وبما أنه ليس مرغما بأي قانون على طاعة أي إنسان آخر سوى نفسه .

وعلى ذلك ، فالإثم لا يمكن تصوره في حالة الطبيعة ، بل يمكن تصوره في حالة المجتمع التي يتقرر فيها حسب الإجماع ما هو خير وماهو شر، والتي يلتزم فيها كل فرد طاعة الدولة ، لذلك لم يكن الإثم شيئا آخر سوى العصيان الذي يعاقب بمقتضى قانون الدولة وحده ، وبالعكس، تعتبر الطاعة خيرا في صالح كل إنسان يقوم بها ليستطيع بفضلها التمتع بكل منافع الدولة .

وعلاوة على ذلك ، ففي حالة الطبيعة ، ليس هناك إنسان يكون بالإجماع سيدا على أي شيء بعينه، وليس هناك شيء واحد في الطبيعة يمكن أن يقال عنه

إنه ملك لهذا الانسان . ففي حالة الطبيعة، لا يمكن تصور أي إرادة لإعطاء أي إنسان حقه ، أو سلبه ما يملك ، أي في حالة الطبيعة، لا يحدث شيء نستطيع أن نسميه عدلا أو ظلما ، كما هو الأمر في حالة المجتمع التي يتقرر فيها بالإجماع ما هو ملك لهذا الشخص أو لذاك .

واضح إذن أن العدل والظلم ، أن الإثم والخير معان خارجية، لا صفات تفسر طبيعة النفس الإنسانية .

الكتاب الرابع، الحاشية الثانية

للقضية 37)، إعداد . د . نجيب بلدي .

في العقد الاجتماعي

أفترض أن الناس وقد وصلوا إلى ذلك الحد الذي تغلبت فيه العقبات التي تضر ببقائهم في حالة الطبيعة، بمقاومتها، على القوى التي يستطيع كل فرد استعمالها من أجل

استمراره في تلك الحالة . عندئذ، لم يعد في مُكْنَةِ تلك الحالة البدائية، أن تدوم وكان الجنس البشري سيهلك لو لم يغير طريقة وجوده .

ولما كان البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة وإنما توحيد وتوجيه قواهم الموجودة فحسب ، فإنه لم يبق لديهم من وسيلة أخرى للبقاء إلا تشكيل جملة من القوى بالدمج ، يمكنها التغلب على المقاومة وحشدها للعمل بدافع واحد وجعلها تتصرف بتناسق .

هذا المجموع من القوى لا يمكن أن ينشأ إلا بمؤازرة عديدين : ولكن بالنظر إلى أن الأدوات الأولى في المحافظة على بقاء كل إنسان هي قوته وحريته، فكيف يقيدهما دون الإضرار بنفسه ودون التهاون في أمر العنايات الواجبة عليه نحو نفسه؟ هذه الصعوبة يمكن وضعها، في حدود اتصالها بموضوعي، في العبارات التالية :« إيجاد شكل من الاتحاد يدافع ويحمي كل القوة المشتركة، شخص كل

مشارك وأمواله، ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا بنفسه ويبقى حرا كما كان من قبل». هذه هي المشكلة الأساسية التي يقدم العقد الاجتماعي حلا لها.

إن شروط هذا العقد محددة بطبيعة الفعل إلى درجة أن أدنى تعديل يجعلها باطلة ولا أثر لها، بحيث إنها، وان كانت ربما لم تذكر صراحة أبدا ، تكون هي نفسها في كل مكان ، وهي في كل مكان مقرّة ضمنا ومعترف بها، إلى أن يعود كل فرد ، بعد أن تنتهك حرمة الميثاق الاجتماعي، إلى حقوقه الأولى عندئذ ويسترد حريته الطبيعية بفقده الحرية التعاقدية التي تخلى لأجلها عن حريته الأولى .

هذه الشروط يمكن اختصارها في شرط واحد ، هو التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها، إذ بما أن كل شخص ، بدءا ، قد قدم نفسه بأكملها ، وأن الحالة متساوية بالنسبة للجميع ، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة للجميع ـ لا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين .

أما وقد تم التنازل بلا تحفظ، فإن الاتحاد فضلا عن ذلك ، يكون أكمل ما يمكن أن يكون ولا يبقى لأحد شيء يطالب به، إذ لو بقيت للأفراد بعض الحقوق ، ولعدم وجود أي مرجع أعلى مشترك، يمكن الفصل بينهم وبين الجمهور، وبالنظر إلى أن كل واحد في أية نقطة سرعان ما قد يدعي أنه الحكم الخاص لنفسه في جميع المسائل، إذن لكانت حالة الطبيعة قد دامت ولأصبح الاتحاد بالضرورة استبداديا أو عميقا .

وأخيرا، فإن كل واحد، إذ يهب نفسه للجميع ، لا يهب نفسه لأحد . ولما لم يكن ثمة من مشارك لا نحصل منه على الحق نفسه الذي نتخلى عنه من أنفسنا ، فإننا نكسب ما يعادل كل ما فقدناه وأكثر من ذلك قوة، للمحافظة على ما لدينا .

إذا استبعدنا من الميثاق الاجتماعي ما ليس من جوهره، سنجد أنه يتقلص إلى العبارات التالية : « يسهم كل منا في المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت

إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل ».

وبدلا من الشخص المفرد لكل متعاقد، ينتج عن هذا العقد الاتحادي في الحال هيئة معنوية وجماعية مؤلفة من عدد الأعضاء بمقدار ما للجمعية من أصوات ، وهي تستمد من هذا الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها. هذه الشخصية العاملة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم «مدينة»، وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم "دولة" عندما تكون سلبية واسم "عاهل" عندما يكون دورها إيجابيا وقوة PUISSANCE لدى مقارنتها بأشباهها. أما المشاركون فإنهم يتخذون بصورة جماعية اسم "الشعب" ويدعون فرادى بالمواطنين كمساهمين في السلطة السيادية، و"بالرعايا" بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة . بيد أن هذه الألفاظ كثيرا ما تختلط معانيها فيؤخذ أحدها بدلا عن الآخر، على أنه يكفي أن نعرف التفريق بينها عندما تستعمل في معناها الدقيق .

جان جاك روسو: في العقد الاجتماعي
ترجمة : ذ . قرقوط بيروت،
دار القلم، 1973 ، ص. 48 - 51.

في حـــق الأقوى

إن الأقوى لا يبقى أبدا على جانب كاف من القوة ليكون دائما هو السيد، إن لم يحول قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب . وما كان حق الأقوى، وهو حق أخذ على محمل السخرية في الظاهر وفي حقيقة الأمر، أقمر كمبدأ. ولكن أفلا ينبغي أن يفسر لنا أحدهم هذه الكلمة؟ إن القوة قدرة مادية لست أرى أية أخلاقية يمكن أن تنتج عن آثارها، فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة ، لا من أفعال الإرادة، إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص . فبأي معنى يمكنه أن يكون واجبا؟ .

لنفتـرض لحظة وجود هذا الحق المزعـوم . فإنني أقـول بأنه لا ينجم عن هذا الافتـراض إلا هراء لا يمكن تفـسيـره، إذ ما أن تكون القـوة هي التي تصنع الحق، حـتى يتغـيـر المعلول مع تغـير العلة . فـكل قوة جـديدة تتـغلب على الأولى ترث حقهـا . وما أن نتمكن من خلع الطاعـة بلا عقاب، حتى يصـبح في مكنتنا فعل ذلك شرعيا .

وما دام الأقوى على حق دائما، تصبح بغـية المرء أن يعمل بحيث يكون هو الأقوى .

فما قيمـة حق يتلاشى بتلاشي القوة؟ فإذا وجبت الطاعة بالـقوة، فلا حاجة للطاعـة بالواجب ، وإذا لم يقـسـر المرء على الطاعـة فـإنه لا يكون ملتـزمـا بهـا. وهكذا نرى إذن، أن كلمة حق هذه لا تضيف شيـئا إلى القوة، فهي هنا لا تعني شيئا البتة .

أطيعوا السلطات. فإذا كان هذا يعني الخضوع للقوة يكن التعليم جيدا ، إلا أنه لا حاجـة له وجوابي أنه سـوف لا تنتهك حرمـته أبدا . وأنا أعـترف بأن كل قوة تـأتي من الله ، لكن كل مرض يأتي مـنه كذلك . فـهل يعني ذلك أن يكون ممنوعـا اللجـوء إلى الطبـيب ؟ لئن فـاجأني قـاطع طريق في ركن من غـابة : فـلا يجب إعطاؤه نقودي بالقوة فـحسب، ولكن هل أكون مجبرا، بصـراحة، عندما يمكنني إخفـاؤها عنه ، على تسليمـها إليه ؟ ذلك أن المسـدس الذي يمسك به هو بالتالي قوة كذلك .

لنعترف إذن بأن القوة لا تصنع حقا وأننا لسنا ملزمين بالطاعة إلا للسلطات الشرعية . وهكذا نعود دائما إلى طرح سؤالي الأولي .

جان جاك روسو : في العقد الاجتماعي،
ترجمة : ذ . قرقوط، بيروت،
دار القلم، 1973، ص. 39 ـ 40.

كيف تتكون الإرادة العامة

هناك فارق واضح بين إرادة الكل والارادة العامة . إن هذه تنظر إلى المصلحة العامة، أما الأخرى ، فهي لا تنظر إلا للمصلحة الخاصة ، وهي ليست إلا مجموعة إرادات خاصة. أما إذا حذف من هذه الإرادات ذاتها الأكثر والأقل اللذان يهدم كل واحد منهما الآخر، بقي بعد ذلك مجموع الفوارق التي تكون الإرادة العامة .

عندما يتداول الشعب الحاصل على دراية كافية بأمور الدولة ، دون أن يتم بين أفراده أي اتصال خارج هذا التداول، فإن الإرادة العامة تنتج عن عدد كبير من الفوارق الصغيرة، وتكون المداولة في هذه الحالة حسنة على الدوام . أما إذا قامت خصومات ومجتمعات جزئية على حساب المجتمع الأكبر، أصبحت إرادة كل واحد من هذه الأحزاب عامة بالنسبة لأفرادها، وخاصة بالنسبة للدولة. ويمكن أن نقول حينئذ إنه ليس هناك من الأصوات بقدر ما هنالك من أفراد، بل بقدرما هناك من مجتمعات عامة . وتصبح الفوارق أقل عددا، وتكون النتيجة بالتالي أقل عمومية. ــ وأخيرا عندما يصبح واحد من هذه المجتمعات كبيرا بحيث يتغلب على المجتمعات الأخرى ، فلن تكون النتيجة مجموعة من الفوارق الصغيرة ، بل فارقا وحيدا. ــ حينئذ لن تكون إرادة عامة، ولن يكون الرأي المتغلب إلا رأيا خاصا.

روسو : العقد الاجتماعي،
(الجزء الثاني، الفصل الثالث)،
إعداد د . نجيب بلدي.

في منع فرد من التعبير عن رأيه

لنفترض أن الحكومة على اتفاق كامل مع الشعب ، ولنفترض أنها لا تفكر في فرض سلطتها إلا بإرادة الشعب ذاته. إني أنكر على الشعب الحق في هذه السلطة سواء فرضها بنفسه أو بحكومته. إن تلك السلطة غير مشروعة بالمرة . وهي ليست من حق أفضل الحكومات أو من حق أسوإها. إنها مؤذية، وهي أكثر

إيذاء، عندما تفرض بموافقة الرأي العام مما لو كان ذلك بمعارضته. وإن كانت الإنسانة كلها باستثناء فرد واحد على رأي، وكان هذا الفرد على عكس هذا الرأي، لما كان للإنسانية حق فرض الصمت عليه، أكثر مما يكون له هذا الحق لو كانت السلطة بيده. وإن لم يكن لرأي ما أي قيمة إلا عند صاحبه، وكان حرمانه من التمتع به ضررا يحيق به وحده، لكان هناك فارق بين الضرر الذي يحيق بعدد أكبر من الناس، وبين الضرر الذي يحيق بعدد أقل. ولكن منع الإنسان من التعبير عن رأيه شر، لأن فيه سلب الإنسانية كلها، سلب أجيال المستقبل والجيل الحاضر معا، سلب الذين يعارضون الرأي أكثر من الذين يقبلونه. فإذا كان الرأي صادقا حرموا من فرصة استبدال الصواب بالخطأ، وان كان كاذبا، فقدوا مزية لا تقل عن السابقة أهمية، وهي إدراك للحقيقة أوضح، وتأثر بها أقوى، وذلك عندما تصطدم تلك الحقيقة بالخطأ.

(ستورات ميل : الحرية : الفصل الثاني).

إعداد. نجيب بلدي.

ماهوعصر الأنوار ؟

ماذا تعني الأنوار؟ إنها خروج الإنسان عن حالة قصوره، ذلك القصور الذي يكون الإنسان ذاته مسؤولا عنه. وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين كما أقول بأن الإنسان ذاته هو المسؤول عن ذلك القصور لأن السبب فيه لا يعود إلى عيب في الفهم، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين. إن شعار الأنوار يتلخص في هاته العبارة : اجرؤ على استخدام فهمك الخاص.

إن الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران لنا كون عدد هائل من الناس، بالرغم من أن الطبيعة قد حررته منذ أمد بعيد من كل توجيه خارجي، فهو يظل قاصرا بقية حياته وعن طواعية منه. وهذا ما يفسر لنا لماذا يسهل على غيره أن يفرض نفسه وصيا عليه. فما أسهل أن يكون الإنسان قاصرا (...)

من العسير إذن على فرد أن يتحرر بمفرده من القصور الذي يكون قد أصبح بالنسبة له طبيعة. إنه يكون قد ارتاح لتلك الحال، فيصبح عاجزا عن استخدام

فـهـمـه الخـاص لأن الفـرصـة لم تتح له قط للقيـام بمحـاولة ذلك الاسـتـخـدام. فالمؤسسات والقـواعد الأخلاقية، هاته الوسائل الآلية التي تنظم اسـتخدام العقل، أو على الأصح، التي تسـهر على استخـدام سيء للمـواهب الطبيعيـة، تلك هي القيـود التي وضعت للحـفاظ على قصـور لا يزول. حتى إن من حـاول التخلص منهـا لا يستطـيع لأنه لا يكون قد تعـود الحـركة بكل حـرية، لذا فـهـم قلة أولئك الذين تمكنوا، عـن طريق جـهـدهم الفكري الخـاص، أن يتـحـرروا من القـصـور ويسيروا بخطى مضمونة.

ولكن الأمر أيسر من هذا فيـما يتعلق بالجمهور، إذ أن باستطاعـته أن يستنير لوحده، بل إن الأمـر يكون محتـوما بمجرد أن ندع له مـجال الحرية، لأننا سنعـثر دومـا، من بين الأوصـيـاء الذين تحـرروا من العـامـة، على من يـفكرون من تلقـاء أنفسهم فيعـملون، بعد أن يتحرروا من نيرالقصور، على أن ينشروا فكرة حـقيقية عن قـيمـة القصـور ويبينـوا استـعداد كل إنسـان لأن يفكر بنفـسه. ولننبـه، على الخصوص، بأن الجمهور الذي كان قد وضع هؤلاء أنفسهم فيما سبق، تحت هذا النير، سيرغمهم فيما بعد على أن يضعوا أنفسهم تحته، حينما يحرضه على الفتنة بعض الأوصياء الذين يكونون عاجزين عن تلقي كل نور : وهذا ما يؤكد الضرر الذي ينجم عـن ترسيـخ الأحكام المسبـقـة، لأن تلك الأحكام تنـقم من أولئك الذين رسخوها أو ممن سبقهم. لذا فإن الجمهور لا يبلغ الأنوار إلا ببطء. فبإمكان الثـورة أن تؤدي إلى طغيـان الأشـخاص أو إلى القـمع الذي يتـوخى بعض المنافع الخاصة أو الذي يهدف إلى أطمـاع معينة. ولكن ليس بإمكانها قط أن تؤدي إلى إصلاح حـقيقي لمنهج التـفكير. وعلى العكس من ذلك تمامـا إذ سرعان مـا تنبثق أحكام مسبقة جديدة لتستعمل، مثلها مثل الأحكام السابقة، موجها يقود العامة المحرومة من الفكر.

إن هاته الأنوار لا تشـتـرط إلا الحـرية. وعلى الأصـح إنهـا لا تتطلب إلا أقل الحـريات إيذاء، وأعني تلك التي تتعـلق بالاستـخدام العـمومي للعـقل في جمـيع الميادين. والحـال أننا نسمع الـناس يصيحـون من كل جانب : «لاتعـملوا الفكر» فـالضابط يقـول : «لا تعمـلوا الفكر وإنما أدوا الثمـن». والقس يقول : «لاتعـملوا

الفكر، آمنوا». هناك إذن، في كل الميادين، حد من الحرية. ولكن ماهو الحد الذي لا يوافق روح الأنوار؟ وماهوالذي يوافقها ويكون في صالحها؟ أجيب عن هاته الأسئلة بما يلي : إن الاستعمال العمومي لعقلنا ينبغي دوما أن يكون حرا، وهو الحد وحده الكفيل بأن يجلب الأنوار. لكن استعماله الخاص يمكن أن يكون مقيدا أشد التقييد دون أن يكون ذلك حاجزا ضد الأنوار. وأنا أعني بالاستخدام العمومي لعقلنا، ذاك الذي نقوم به كعارفين أمام الجمهور الذي يقرأ. كما أسمي استخداما خاصا ذلك الذي يكون من حقنا أن نقوم به في مصلحة مدينة أو في وظيفة معينة تناط بنا. بيد أن كثيرا من الشؤون التي تساهم في مصلحة الأمة تخضع لميكانيزمات ضرورية يتصرف عن طريقها بعض أفراد الأمة بنوع من السلبية والانفعال كي توجهها الحكومة، بفضل إجماع مصطنع نحو غايات عمومية، أو على الأقل تحول بينها وبين القضاء على تلك الغايات، ففي مثل هاته الأمور لايسمح للإنسان بأن يعمل فكره. ولا يكون عليه إلا أن يطيع وينفذ. ولكن قطعة الآلة هاته هي في نفس الوقت، وبما هي كائن عارف يتوجه إلى الجمهور عن طريق الكتابة معتمدا في ذلك على فهمه الخاص، هي أيضا عضو أمة، بل ومن المجتمع المدني العام. فبإمكانها إذن أن تعمل الفكر دون أن يمس ذلك الشؤون التي تساهم فيها كعضو منفعل. فمن الخطير مثلا أن يعمل أحد الضباط الذي تلقى أمرا من رئيسه فكره في ذلك الأمر لمعرفة مدى أهميته ومنفعته، فلا يكون عليه إلا تنفيذ الأمر وطاعته. ولكن إذا أردنا أن نكون عادلين، فلا ينبغي أن نمنعه، من حيث هو كائن عارف، أن يبدي ملاحظاته حول الأخطاء التي تبدو له في أمور الحرب، وأن يعرضها على الجمهور ليحكم عليها (...)

وبالمثل، فإن القس موكول إليه تعليم المقبلين على التنصر وفق تعاليم الكنيسة التي يخدمها، لآنه قبل هاته المهمة تحت هاته الشروط. ولكن، من حيث هو كائن عارف، فإنه يتمتع بكامل الحرية. وأكثر من ذلك، فإن عليه أن يبلغ الجمهور كل أفكاره، بعد أن ينقحها ويمحصها، وذلك فيما يتعلق بأخطاء تلك التعاليم. كما يكون عليه أن يقدم لهم مشاريعه لخدمة القضية الدينية وتنظيم الكنيسة (...)

نتيجة لذلك، فإن استخدام العقل الذي يقوم به المربي وهو يمارس مهنته أمام الحضور لايكون إلا استخداما خاصا، لأن الأمر لايتعلق إلابتجمع عائلي مهما كان اتساع تلك العائلة. وبالنسبة لهذه العائلة لايكون هذا المربي، بما هو قس، حرا، ولاينبغي أن يكون كذلك لأنه يقوم بوظيفة أجنبية عنه. وعلى العكس من ذلك، فيما هو كائن عارف يتوجه بالحديث عن طريق الكتب إلى الجمهور بالمعنى الصحيح، أي إلى العالم، فإنه يتمتع بحرية لا حدود لها، وله أن يستعمل عقله ويتكلم باسمه الخاص، ذلك أن من يدعي أن الأوصياء على الشعب (في الشؤون الروحية) ينبغي أن يكونوا هم أنفسهم قاصرين، فهذا منتهى الحمى.

ولكن ألا ينبغي على الجماعة التي تنضوي تحت الكنيسة (...) أن تؤدي القسم فيما يتعلق بعقيدة ثابتة لكي تفرض بهذه الطريقة وصاية عليها لا تنقطع على كل عضو من أعضائها وعن طريقهم، على الشعب بأكمله، كي تستمر هاته الوصاية إلى الأبد؟ أردُّ بأن هذا يستحيل استحالة مطلقة، فإن مثل هذا التعاقد الذي من شأنه أن يستبعد، عن الجنس البشري وبصفة نهائية، كل نور جديد، تعاقد تافه ليس له من فعالية، حتى وإن صادقت عليه السلطة العليا كالبرلمانات وأشهر اتفاقيات السلام. ليس من حق أي قرن أن يجمع على القسم بأن يضع القرن الذي يليه في موقف لا يسمح له بتوسيع معارفه وفهم الأخطاء، وبصفة عامة، بالتقدم في الأنوار. إن ذلك سيكون جرما إزاء الطبيعة البشرية التي يقوم مآلها في هذا التقدم ذاته.

وعليه، فسيكون من حق الأجيال اللاحقة أن ترفض مثل هذا النوع من المراسيم، متذرعة بعدم الكفاءة والتسرع الذي يكمن من ورائه فكل ما من شأنه أن يصبح بالنسبة لشعب ما قانونا ينبغي أن يقوم على الأساس : «هل سيقبل الشعب أن يعطي لنفسه مثل هذا القانون؟» (...).

وعليه، فإن اجتماع الناس بمقتضى دستور دائم لا يكون من حق أي أحد أن يرتاب فيه، إن هذا الاجتماع حتى ولو دام حياة فرد واحد فحسب، فأدى إلى الحكم على فترة من الزمن بالعقم فيما يخص تقدم الإنسانية، وجعل هذا التقدم مضرا بالأجيال اللاحقة، إن هذا الاجتماع هو ما ينبغي أن تقوم ضده بصفة مطلقة (...). ؟

وبناء على ما سبق، فإذا ما وجه إلي السؤال (عما إذا كنا نعيش اليوم عصر تنوير؟)، فإنني سأجيب «كلا، وإنما نحيا عصرا يسير نحو الأنوار». فإذا أخذنا بعين الاعتبار الأحوال الحاضرة، فيظهر أن الكائنات البشرية، إذا نظرنا إليها في مجموعها، مازالت بعيدة أشد البعد عن استعمال فكرها فيما يتعلق بشؤون الدين استعمالا جيدا مفيدا، دون معونة الآخرين. وبالرغم من ذلك، فهناك أمارات كثيرة تدل على أن المجال قد خلا للبشرية الآن كي تمارس الفكر بحرية، وأن الحواجز التي كانت تحول بينها وبين ذلك، والتي كانت تعترض قيام عصر أنوار وخروج الإنسانية عن حالة القصور التي يكون الناس أنفسهم مسؤولين عنها، إن هاته الحواجز قد أصبحت الآن تقل شيئا فشيئا. ومن وجهة النظر هاته، فإن هذا القرن هو قرن الأنوار، أو أنه عصر فريدريك.

ا. كنط. «جوابا عن السؤال :
ماهي «الأنوار» ؟ ، ضمن كتاب فلسفة
التاريخ، ص. 46 ـ 53
منشورات غونتيي باريس، 1965.

السيد والعبد

إن السيد هو الوعي القائم لذاته ؛ لكنه لم يعد مجرد تصور هذا الوعي، بل وعيا قائما لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر، وعي «ماهيته الارتباط بالوجود المستقل أو بالشيئية بوجه عام. فالسيد متصل بهاتين اللحظتين : بالشيء كشيء، ألا وهو موضوع الرغبة ؛ ثم بالوعي الذي تلحق الشيئية ماهيته. ثم إنه إذ كان (أ) بما هو تصور الوعي بالذات علاقة مباشرة بالوجود للذات، وكان في عين الوقت (ب) وساطة أو وجودا للذات لا يتم قيامه لذاته إلا من خلال الآخر، فإنه بذلك يتصل (أ) اتصالا مباشرا باللحظتين و(ب) اتصالا غير مباشر بكل منها عن طريق الأخرى. السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الوجود المستقل، لأن ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح، وبه تبين تابعا لا استقلال له إلا في الشيئية. فأما السيد، فهو القوة المسيطرة على هذا الوجود، لأنه قد أثبت في

الكفاح أن هذا الوجود لا تزيد قيمته عنده عن كونه شيئا منفيا ؛ ولما كان هوالقوة المسيطرة على هذا الوجود وكان هذا الوجود هو القوة المسيطرة على الفرد الآخر، فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر. وبالمثل، يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد ؛ فالعبد باعتباره وعيا بالذات، بوجه عام، يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله. بهذا، بفضل هذه الوساطة، تصير علاقة السيد غير المباشرة بالشيء، تصير، على العكس، النفي الخالص لهذا الشيء نفسه أو الاستمتاع به، فما عجزت الرغبة عن أدائه يأتيه استمتاع السيد : القضاء على الشيء والارتواء في متعته. هذا الارتواء لا تأتيه الرغبة نظرا لاستقلال الشيء ؛ أما السيد، وقد وسط العبد بين الشيء وبينه، فلا يتصل باستقلال الشيء إلا على هذا النحو مستمتعا به استمتاعا صرفا، إنه يترك جانب استقلال الشيء للعبد الذي يهيئه بجهده.

في هاتين اللحظتين، يتم للسيد الاعتراف به من قبل وعي آخر، لأن هذا الوعي يسلك في هاتين اللحظتين كأنه شيء ثانوي : مرة أولى إذ يغير الشيء بجهده، ومرة ثانية في ارتباطه بوجود محدد. في هاتين اللحظتين، يقصر هذا الوعي عن السيطرة على الوجود وعن بلوغ النفي المطلق. وعليه، فهنا تحضر من العرفان تلك اللحظة التي يبطل فيها الوعي الآخر نفسه بما هو قائم لذاته، مجريا على نفسه ما يريد الأول تحديدا إجراءه عليه، كما تحضر بالمثل اللحظة الأخرى التي لا يفترق فيها فعل الوعي الثاني من فعل الأول ؛ لأن ما يأتيه العبد هو على وجه الصحة صنع السيد، فإلى هذا الأخير وحده ينتسب القيام للذات وتنتسب الماهية، إنه القوة النافية الخالصة التي يكون الشيء بالقياس إليها عدماً ؛ وهو إذن الفعل الخالص الموافق للماهية في هذه العلاقة ؛ أما فعل العبد فليس فعلا خالصا بل فعلا مجانبا للماهية.

يبقى أن العرفان، بالمعنى الصحيح للكلمة، لا يزال يفتقد إحدى لحظاته : تلك التي يجري فيها السيد على نفسه ما يجريه على الفرد الآخر، ويجري العبد

على السيد ما يجريه على نفسه. ومنه لم ينتج سوى اعتراف من جانب واحد، خال من المساواة.

ها هنا يمسي الوعي المجانب للماهية، يمسي بالقياس إلى السيد، الموضوع الذي تقوم فيه حقيقة يقينه بنفسه. بيد أن من الواضح أن هذا الموضوع لا يوافق تصوره، الواضح أن السيد لم يجد حيث تم تحقيقه إلا شيئا ما أبعده عن أن يكون وعيا مستقلا ؛ فما يقوم إزاءه مثل هذا الوعي، بل هو يرى نفسه بالأصدق إزاء وعي تابع ؛ ومن ثم فقد يقينه بالوجود للذات بما هو حقيقة، وإنما حقيقيته على الضد هي بالأحرى الوعي المجانب للماهية وفعله المشبوه بهذه المجانية.

الوعي المستقل حقيقته بالتالي هي الوعي المستعبد. صحيح أن هذا الوعي المستعبد يبدو أولا كأنه بعيد عنه وليس كأنه حقيقة الوعي بالذات. ولكن، كما أن السيادة قد تكشفت عن أن ماهيتها عكس ما تريد، كذلك سوف تصبح العبودية، بالأحرى في خلال تحققها الخاص عكس ماهي إياه مباشرة ؛ لسوف تطوي نفسها كوعي مكبوت في نفسه، منقلبة إلى استقلال حقيقي.

[الخوف] ـ إنا لم نر ماهي العبودية إلا في مسلك السيادة. ولكن العبودية وعي بالذات، وواجبنا إذن أن نبحث ماهيتها كما هي في ذاتها ولذاتها. العبودية بادىء ذي بدء ترى في السيد الماهية ؛ وحقيقتها إذن معطاة لها في الوعي المستقل القائم لذاته، وإن كانت هذه الحقيقة الماثلة لها ليست بعد متحققة فيها. ولكنها في الواقع تملك رغم ذلك هذه الحقيقة، حقيقة النفي خالص الوجود للذات، لأنها قد حصلت فيها خبرة ماهيتها هذه. إن هذا الوعي قد استشعر المخافة على وجه التحديد، لا بصدد هذا الموضوع أو ذاك، لا خلال هذه اللحظة أو تلك، بل في صدد وجوده مجتمعا، لأنه قد أحس رعب الموت، السيد المطلق. إنه، إذ أحسه، قد تسرب الذوبان إلى طياته الدفينة، ودبت الرعشة في أعماقه، وكل ما رسخ فيه اهتز. ولكن مثل هذه الحركة كلية الصُّراح، مثل هذه الإذابة المطلقة لكل بقاء، تلك هي الماهية البسيطة للوعي بالذات، النفي مطلق الوجود للذات خالص الحال إذن في هذا الوعي نفسه. هذه اللحظة، لحظة الوجود الخالص للذات، معطاة له كذلك، لأنها تؤلف، في السيد موضوعه.

يضاف إلى ذلك أن هذا الوعي ليس فقط هذا الانفكاك الكلي بوجه عام، لكنه، إذ يخدم، يحدث هذا الانفكاك الكلي ويحققه فعلا. إنه إذ يخدم يفصم في كل لحظة ولحظة عروقه بالوجود الطبيعي، وإذ يعمل يسقطه.

هيجل : علم ظهور العقل،
ترجمة مصطفى صفوان، بيروت،
دار الطليعة،
1981، ص. 146ـ 148.

السيادة والعبودية

الإنسان وعي بالذات. إنه واع بذاته، واع بحقيقته وبكرامته الإنسانيتين. وهو بهذا يختلف اختلافا جوهريا عن الحيوان الذي لا يتخطى مستوى مجرد الإحساس بالذات. والإنسان يعي ذاته في اللحظة التي يقول فيها ـ لأول مرة ـ أنا. وإن فهم الإنسان بفهم «أصله» يعني فهم أصل الأنا الذي يكشف عنه الكلام.

والحال أن تحليل الفكر أو العقل أو الفهم، الخ، وبصفة عامة، تحليل السلوك المعرفي التأملي المنفعل لكائن أو «لذات عارفة» لا يكشف لنا أبدا لماذا ولا كيف تنشأ كلمة «أنا»، وبالتالي لماذا وكيف ينشأ الوعي بالذات، وأقصد حقيقة الواقع البشري. فالإنسان المتأمل «ينغمس» فيما يتأمله. والذات العارفة تضيع في الموضوع المعروف، لذا فإن التأمل يكشف عن الموضوع لا عن الذات، الموضوع، لا الذات، هوالذي ينكشف لنفسه في عملية المعرفة وعن طريقها. والأفضل أن نقول إنه ينكشف كعملية معرفة. إن الإنسان الذي ينغمس في الموضوع الذي يتأمله لا يستطيع أن «يعود إلى ذاته» إلا عن طريق رغبة كرغبة الأكل على سبيل المثال.

فرغبة موجود (واع) هي التي تجعل من هذا الموجود «أنا» وتكشف عنه كذلك عندما تدفعه أن يقول «أنا». الرغبة هي تحول الوجود المنكشف لذاته،

بواسطة ذاته في المعرفة (الصادقة)، إلى موضوع ينكشف لذات، بواسطة ذات متميزة عن الموضوع ومعارضة له. فالإنسان يتشكل وينكشف ـــ لنفسه وللآخرين ـــ في رغبته وعن طريقها، والأفضل أن نقول إنه، كرغبة وكرغبته هو، يتكون وينكشف كأنا، كالأنا المخالف اختلافا جوهريا للأنا والمعارض له معارضة جذرية. الأنا (الإنساني) هو أنا الرغبة. إنه أنا راغب.

وبناء على ذلك، فإن الوجود الإنساني، الوجود الواعي بذاته، يقتضي الرغبة ويفترضها. وبالتالي، فإن حقيقة الواقع البشري لايمكن أن تتشكل وتستمر إلا داخل واقع بيولوجي وحياة حيوانية، ولكن إذا كانت الرغبة الحيوانية هي الشرط اللازم لوجود الوعي بالذات، فإنها ليست شرطا كافيا لذلك الوجود. فالرغبة وحدها لا تشكل إلا الإحساس بالذات.

وخلافا للمعرفة التي تجعل الإنسان سجين اطمئنان سلبي، فإن الرغبة تجعله يخرج عن ذلك الاطمئنان فتدفعه إلى العمل. وبما أن العمل هو وليد الرغبة، فهو يرمي إلى إشباعها، وهو لايمكن أن يرضيها إلا عن طريق النفي والقضاء على موضوع الرغبة أو تحويله على الأقل : فلكي أشبع جوعي مثلا، يكون علي أن أقضي على الطعام أو أن أحوله على كل حال. وهكذا، فإن كل عمل هو سلب ونفي. وبدل أن يدع المعطى كما هو، فإنه يقضي عليه وهو إن لم يقض عليه في وجوده، ففي صورته على الأقل. وكل نفي ـ سالب للمعطى لابد وأن يكون فعالا. غير أن العمل السالب النافي لا يكون مجرد عمل هدام. ذلك أن العمل الذي يصدر عن رغبة ما إذا كان يقضي على واقع موضوعي ليشبع تلك الرغبة، فإنه يخلق مكانها واقعا ذاتيا، وذلك في فعل ذلك الهدم ذاته وعن طريقه. فالكائن الحي الذي يأكل مثلا يبني ذاته ويحافظ عليها، وذلك بأن يقضي على واقع مغايرله، وبأن يحول حقيقة مغايرة ويجعلها حقيقته هو، عن طريق «تمثل» حقيقة غريبة خارجية وجعلها حقيقة باطنية. وبصفة عامة، فإن أنا الرغبة هو عبارة عن خواء لايكتسب محتوى حقيقيا إلا عن طريق فعل النفي الذي يشبع الرغبة بالقضاء على ما ليس أنا، وذلك بتحويله و«تمثله». وهذا المحتوى الحقيقي للأنا، الذي يتشكل عن طريق عملية النفي، يكون تابعا للمحتوى الحقيقي للأنا

ومتوقفا عليه. لذا، فإن كان موضوع الرغبة هو لا ـ أنا «طبيعي»، فإن الأنا سيكون هو نفسه «طبيعيا». إن الأنا الذي ينتج عن عملية الإشباع الفعالة لتلك الرغبة سيكون من طبيعة الأشياء التي تقع عليها الرغبة : سيكون إذن أنا شيئيا، أنا حيا فحسب، أنا حيوان. وهذا الأنا الطبيعي الذي يتولد عن الموضوع الطبيعي، لا يمكنه أن ينكشف لذاته وللآخرين إلا كإحساس بالذات، وهو لا يبلغ قط مستوى الوعي بالذت.

لكي يكون هناك وعي بالذات، ينبغي أن تقع الرغبة على موضوع غير طبيعي، أي على شيء يتجاوز الواقع المعطى. والحال أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها، ذلك أن الرغبة، إذا نظرنا إليها من حيث هي رغبة، أعني قبل إشباعها، لا تكون إلا عدما، إنها ليست إلا خواء لاحقيقة له. وبما أن الرغبة هي انكشاف لخواء، بما أنها حضور لغياب واقع، فهي إذن تتميز عن الشيء المرغوب فيه وتختلف عنه. إنها إذن ليست شيئا. وهي ليست كائنا حقيقيا ساكنا، إنها ليست معطى يظل أبدا هو هو. وبناء على ذلك، فإن الرغبة التي تنصب على رغبة أخرى، إذا نظرنا إليها من حيث هي رغبة، فإنها ستخلق عن طريق فعل النفي والتمثل الذي يشبعها، أنا يخالف في جوهره (الأنا) الحيواني. وهذا الأنا الذي (يتغذى) على الرغبات، سيكون هو ذاته رغبة تولدت عن إشباع رغبة. وبما أن الرغبة تتحقق كفعل ينفي المعطى، فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن فعل. لن يكون هذا الأنا إذن كالأنا الحيواني، ساكنا دائما هو هو، بل إنه سيكون «سلبا ـــ نافيا». وبعبارة أخرى، فإن وجود هذا الأنا سيكون عبارة عن صيرورة. والصورة العامة لهذا الوجود لن تكون هي المكان وإنما هي الزمان. وسيعني استمرار هذا الأنا في الوجود «ألا يكون ماهو عليه (من حيث هو كائن ساكن معطى، كائن طبيعي ذو خصائص فطرية) وأن يكون (أي أن يصير) ماليس هو» سيكون هذا الأنا إذن من صنع ذاته : سيصبح (في المستقبل) ما صار عليه (في الحاضر) عن طريق عملية سلب ماكان عليه (في الماضي)، على أساس أن عملية السلب هاته قد تحددت بما سيصير إليه. إن هذا الأنا إذن هو، في وجوده صيرورة ترمي إلى قصد وغاية، وهو تطور هادف وتقدم واع يتم عن طواعية. إنه عملية تجاوز للمعطى الذي يقدم له والذي يكونه هو ذاته. هذا الأنا هو فرد

(بشري) حر(في مقابل الواقع المعطى) تاريخي (بالنسبة لذاته). هذا الأنا، وهذا الأنا وحده، هو الذي ينكشف لذاته وللآخرين كوعي بالذات.

إن الرغبة البشرية يجب أن تنصب على رغبة أخرى. ولكي تكون هناك رغبة بشرية ينبغي أن يكون هناك أولا وقبل كل شيء تعدد للرغبات (الحيوانية). وبعبارة أخرى، لكي يمكن للوعي بالذات أن يتولد عن الإحساس بالذات، لكي تتمكن الحقيقة من أن تتشكل داخل الواقع الحيواني، ينبغي لهذا الواقع أن يكون متعددا. لايمكن للإنسان أن يظهر على وجه الأرض إلا وسط القطيع، لذا، فإن الواقع البشري لايمكن أن يكون إلا واقعا اجتماعيا. ولكن، لكي يصير القطيع مجتمعا، لا يكفي أن يكون هناك تعدد في الرغبات، بل ينبغي أن تنصب رغبات كل فرد من أفراد القطيع على رغبات الأفراد الآخرين أو على الأقل أن يكون في استطاعتها ذلك.

إذا كان الواقع البشري واقعا اجتماعيا، فإن المجتمع لايكون إنسانيا إلا بمقدار ما يكون مجموعة من الرغبات التي تنصب على بعضها البعض بما هي رغبات. إن الرغبة الإنسانية، أو على الأصح الرغبة المولدة للإنسان، الرغبة التي تشكل فردا حرا، تاريخيا، واعيا بفرديته وحريته وتاريخه، شاعرا بتجدره التاريخي، إن هاته الرغبة الإنسانية تختلف عن الرغبة الحيوانية (التي تشكل كائنا طبيعيا، يكتفي بأن يحيا ولا يتخطى مستوى الإحساس بالذات)، لكونها لاتنصب على موضوع واقعي، حقيقي، معطى، وإنما على رغبة أخرى. ذلك هو الأمر مثلا فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة : فالرغبة لا تكون إنسانية إلا إذا لم يرغب الواحد منهما في جسم الآخر، وإنما أن تنصب رغبته على رغبة الآخر، أي إلا إذا أراد أحدهما أن «يمتلك» الرغبة بما هي رغبة، وأعني إذا ما أراد أن يكون «مرغوبا فيه» «محبوبا»، والأفضل أن نقول «معترفا به» في قيمته كإنسان، وفي واقعه كفرد بشري. وبالمثل، فإن الرغبة التي تنصب على موضوع طبيعي لا تكون رغبة بشرية إلا بمقدار ما تكون رغبة شخص آخر قد «توسطتها» وانصبت على نفس الموضوع. فمن طبيعة الإنسان أن يرغب فيما يرغب فيه الآخرون، لأنهم يرغبون فيه. وهكذا، فقد يمكن لموضوع عديم الفائدة من الناحية البيولوجية (مثل الوسام والعلم

الوطني للخصم)، أن يصبح موضع رغبة لأنه يكون موضع رغبات أخرى. إن مثل هاته الرغبة لا يمكن أن تكون إلا رغبة إنسانية. والواقع البشري، بما هو واقع مخالف للواقع الحيواني، لا ينشأ إلا عن طريق الفعل الذي يشبع مثل هاته الرغبات : إن تاريخ البشر هو تاريخ الرغبات التي تنصب على بعضها البعض.

ولكن إذا ما أبعدنا هذا الاختلاف جانبا، فإن الرغبة الإنسانية تماثل الرغبة الحيوانية. فالرغبة الإنسانية تسعى، هي الأخرى، لأن تُشبع عن طريق عملية سلب، بل تحويل وتمثل. إن الإنسان يتغذى على الرغبات مثلما يتغذى الحيوان على الأشياء الواقعية. والأنا البشري، الذي يتحقق بالإشباع الفعلي للرغبات البشرية، يكون هو الآخر، تابعا لما يتغذى عليه متوقفا على غذائه، مثلما يتوقف جسم الحيوان على مأكله.

لكي يكون الإنسان إنسانيا حقا، لكي يختلف الإنسان اختلافا جوهريا حقيقيا عن الحيوان، ينبغي لرغبته الإنسانية أن تنتصر بالفعل على رغبته الحيوانية. والحال أن كل رغبة هي رغبة في قيمة، والقيمة العليا بالنسبة للحيوان هي حياته الحيوانية. إن كل رغبات الحيوانات هي في النهاية تابعة لرغبتها في أن تحافظ على بقائها. بناء على ذلك، ،فإن رغبة الإنسان ينبغي أن تفوق الرغبة في البقاء. وبعبارة أخرى، فإن الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا خاطر بحياته (الحيوانية) من أجل رغبته الإنسانية، ففي هاته المخاطرة وبفعلها ينشأ الواقع البشري وينكشف كواقع ؛ في هاته المخاطرة وبفعلها، يكون على الواقع البشري أن يظهر ويثبت ذاته ويتأكد من حقيقته ويقدم دلائله كواقع يخالف الواقع الحيواني الطبيعي ويتميز عنه. لذا، فإن الحديث عن "أصل" الوعي بالذات، لابد وأن يرتبط بالحديث عن المخاطرة بالحياة (من أجل هدف غير حيوي.)

يكون الإنسان إنسانا إذا ما هو خاطر بحياته ليشبع رغبته الإنسانية، أي رغبته التي تنصب على رغبة أخرى. لكن، أن ترغب في رغبة أخرى معناه أن تضع نفسك مكان القيمة التي ترغب فيها تلك الرغبة الأخرى، وإلا لكانت الرغبة منصبة على القيمة ذاتها أي على الموضوع المرغوب فيه لا على الرغبة عينها. أن أرغب في رغبة آخر معناه إذن أن أرغب في أن تكون قيمتي أو القيمة

التي «أمثلها» هي القيمة التي يرغب فيها الآخر : إنني أريد أن «يعترف» بقيمتي على أنها القيمة التي ينشدها، أريده أن يعترف بي كقيمة مطلقة. بعبارة أخرى، إن كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في «الاعتراف» ومتوقفة عليها. والمخاطرة بالحياة، تلك المخاطرة التي يظهر عن طريقها الواقع البشري، هي مخاطرة تتوقف على تلك الرغبة. وعليه، فإن الحديث عن «أصل» الوعي بالذات، يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف.

ولولا هذا الصراع حتى الموت، لما كانت هناك قط حياة بشرية على وجه البسيطة. وبالفعل، فإن الوجود البشري لا ينشأ إلا تبعا لرغبة تنصب على رغبة أخرى، أي على رغبة في الاعتراف. لا يمكن للوجود البشري إذن أن يتشكل إلا إذا تواجهت رغبتان على الأقل من هاته الرغبات. ومادام كل واحد من هذين الكائنين اللذين يتوفران على مثل هاته الرغبة مستعدا أن يذهب إلى أقصى حد في السعي وراء إرضاء رغبته، أي أنه مستعد لأن يخاطر بحياته ـــ ويقضي بالتالي على حياة الآخر ـ كي ينال اعتراف الآخر ويفرض نفسه كقيمة عليا على الآخر، فإن مواجهتهما لا يمكن إلا أن تكون صراعا حتى الموت. ولا ينشأ الواقع البشري ويتكون إلا عن طريق مثل هذا الصراع وبفضله. إن الواقع البشري لا يتحقق ولا ينكشف إلا كواقع معترف به.

ولكن إذا كان الناس جميعهم ـــ أو على الأصح إذا كانت جميع الكائنات التي هي في طريقها لأن تصبح كائنات بشرية ـــ تنهج نفس السلوك، فإن الصراع ينبغي أن يؤدي بالضرورة إلى موت أحد الخصمين أو هما معا. فمن المستحيل أن يتنازل أحدهما عن نفسه للآخر، أو أن يتخلى عن الصراع قبل موت الآخر، أو أن يعترف بالآخر عوضا أن ينال اعترافه. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فإن تحقيق الواقع البشري وظهوره سيصبح أمرا متعذرا. والأمر واضح فيما يتعلق بالحالة التي يموت فيها الخصمان معا ما دامت الحياة البشرية ـــ لكونها رغبة وعملا يتوقف على هاته الرغبة ـــ لا يمكن أن تولد وتستمر إلا وسط حياة حيوانية. غير أن التعذر يظل قائما، حتى وإن لم يقتل إلا واحدٌ من الخصمين فحسب، إذ ستختفي معه تلك الرغبة الأخرى التي ينبغي أن تنصب عليها الرغبة كي تكون رغبة

بشرية. فمادام المنتصر لايمكن أن يكون محل اعتراف الميت، فإنه لا يمكن أن يتحقق وينكشف في إنسانيته. ولكي يتحقق الوجود البشري وينكشف كوعي بالذات، لا يكفي إذن أن يكون الواقع البشري متعددا، بل ينبغي أيضا أن يكون هذا التعدد متفاضلا أي ينبغي للمجتمع أن يستلزم نوعين من السلوك البشري متمايزين تمام التمايز.

لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد صراعهما. وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع. فعن طريق أعمال حرة لا يمكن ردها إلى أي شيء ولا يمكن التنبؤ بها واستنباطها، ينبغي لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع وعن طريقه. إن أحدهما ينبغي أن يهاب الآخر دون أن يكون مفطورا على ذلك، ينبغي له أن يتنازل للآخر، ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف. وينبغي له أن يتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر : ينبغي له أن يعترف بالآخر دون أن يعترف الآخر به. والحال أن الاعتراف هكذا معناه الاعتراف بالآخر كسيد، والاعتراف بالذات كعبد لذلك السيد.

وبعبارة أخرى، فإن الإنسان في حالة نشأته لا يكون قط إنسانا وكفى. إنه دائما وبالضرورة إما عبد وإما سيد. إذا كان الواقع البشري لا يمكن أن يتكون إلا كواقع اجتماعي، فإن المجتمع لا يكون بشريا ـــ على الأقل في أصله ـــ إلا شريطة أن يستلزم عنصرا للسيادة وآخر للعبودية ويقتضي وجودا يتمتع باستقلال ذاتي وآخر يتوقف عليه ويخضع له. لذا، فإن الحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن ((استقلال الوعي بالذات وخضوعه، عن (السيادة والعبودية)).

إذا كان الوجود البشري لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى العلاقة بين سيد وعبد، فإن التحقيق التدريجي لهذا الوجود لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا بدلالة هاته العلاقة الاجتماعية الأساسية. إذا كان الإنسان لا يختلف عن صيرورته وإذا كان وجوده الإنساني في المكان هو وجوده في الزمان وبما هو زمان، إذا كان الواقع البشري الذي ينكشف ليس في النهاية سوى التاريخ العام،

فإن هذا التاريخ ينبغي أن يكون تاريخ تفاعل السيادة والعبودية. الجدل التاريخي هو جدل السيد والعبد. ولكن إذا كان التعارض بين الأطروحة ونقيضها لايتخذ معناه إلا داخل التصالح عن طريق التركيب، وإذا كان التاريخ بالمعنى القوي للكلمة لابد وأن يبلغ حدا نهائيا، وإذا كان الإنسان الذي يخضع للصيرورة مرغما على أن يفصح عن الإنسان النهائي، وإذا كانت الرغبة لابد وأن تحقق إشباعها، وإذا كانت المعرفة الإنسانية لابد وأن تمتلك قيمة حقيقة نهائية شاملة الصدق — فإن التفاعل بين السيد والعبد ينبغي أن يؤدي في النهاية إلى «إلغائها الجدلي».

ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل،

ص. 11 — 16، غاليمار،

باريس، 1968.

العقــل في التــاريخ

إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا. هذا الحدس والاقتناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضا في مجال الفلسفة. ففي الفلسفة تتم البرهنة بواسطة المعرفة النظرية على أن العقل ـ وربما كان هذا اللفظ كافيا لنا هنا دون أن نبحث في العلاقة التي يفترضها بين الكون وبين الله ـ جوهر مثلما هو قوة لا متناهية سواء بسواء ؛ ويكمن مضمونه اللامتناهي خلف كل حياة طبيعية وروحية ينشئها كما تكمن صورته اللامتناهية التي تحرك هذا المضمون. فالعقل من ناحية، هو جوهر الكون، أعني مايكون به وفيه وجود كل واقع حقيقي وبقاؤه. وهو من ناحية أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، مادام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لايعلمه أحد، ويكون شيئا منفصلا مجردا، يوجد في رؤوس بعض البشر ؛ ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، وهو

ماهيتها وحقيقتها الكاملة، إنه مادته الخاصة التي يتعامل معها في نشاطه الإيجابي الخاص، مادام لا يحتاج، كالأفعال المتناهية إلى شروط مادة خارجة ذات وسائل معينة يستمد منها دعامة له وموضوعات نشاطه. فهو (أي العقل) يزود نفسه بغذائه الخاص، وهو نفسه موضوع عملياته ؛ وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة، فإنه أيضا القوة المنشطة التي تحقق هذه الغاية وتطورها : ليس فقط في ظواهر العالم الطبيعي، بل أيضا في العالم الروحي، أعني في التاريخ الكلي. أما أن هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو «الحق» «الخالد» وهو الماهية ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في هذا العالم لاينكشف شيء سواه، أعني سوى هذا العقل ومجده وعظمته، فتلك هي الدعوى التي برهنت عليها الفلسفة كما قلنا، والتي نعدها هنا دعوى تمَّ إثباتها.

أما بالنسبة لأولئك المستمعين منكم، أيها السادة، الذين لم يألفوا الفلسفة، فإنني أستطيع أن أزعم على أقل تقدير أن لديهم إيمانا بالعقل ورغبة وتعطشا لمعرفته، وهو مانستنتجه من حضوركم لسماع هذه المحاضرات. والواقع أن الرغبة في الفهم العقلي الشامل، والرغبة في المعرفة هي التي ينبغي أن نفترضها مقدما في من يقبل على دراسة العلوم من حيث إنها رغبة ذاتية، وليست مجرد الرغبة في تكديس المعارف أو المعلومات. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتاريخ الكلي، فلابد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لايتزعزع بأن العقل موجود فعلا في التاريخ، وأن عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة وإنما لابد له أن يتجلى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها؛ ومع ذلك، فإنني لست مضطرا لأن أجعل أيا من هذه المطالب التمهيدية معتمدة على إيمانكم. وهكذا فإن ماقلته، مؤقتا، وما سوف أقوله فيما بعد، ينبغي ألا ينظر إليه على أنه افتراضي، بل على أنه رؤية موجزة للموضوع كله، وعلى أن نتيجة البحث الذي قمنا به، وهي نتيجة حدث لي أن عرفتها، لأنني قطعت ميدان الدراسة كله. فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول إن مسار تطوره كان مسارا عقليا، وإن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعته واحدة، وإن يكن يكشف عن هذه الطبيعة الواحدة في ظواهر العالم، ولا بد أن

يظهر ذلك، كما ذكرنا فيما سبق، على أنه النتيجة النهائية للتاريخ. لكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو، وأن نسير بطريقة تاريخية، أعني بطريقة تجريبية.

هيجل : العقل في التاريخ : الجزء الأول،
ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام،
دار التنوير ـ بيروت،
1981، ص. 73 ـ 74.

التأويل الدموي للتاريخ

إن الذي ينظر إلى فلسفة هيجل باعتبارها بناء عقلانيا سيندهش بدون شك تجاه الاحترام الذي يكنه «الوجوديون» الفرنسيون لهيجل : إذا كان الوجود عبثا وشيئا لامبرر له فكيف يمكن ملاءمة ذلك مع فكر يؤكد بأن «كل ماهو واقعي فهو عقلي : ؟»

يقول ميرلوبونتي : «إن هيجل هو أصل كل ما هو عظيم في الفلسفة منذ حوالي قرن ـ مثلا الماركسية، نيتشه، والظاهراتية والوجودية الألمانية والتحليل النفسي، فهو يفتتح محاولة استبار اللامعقول وإدماجه في عقل موسع وهي المهمة الأساسية لهذا القرن (...)».

ويمكن أن نفهم توسيع العقل بطريقتين يمكن حقا أن نفهم من ذلك أن العقل يمدد سلطته لتشمل مناطق ظلت غريبة عنه لحد الآن (التاريخ ومظاهر العنف الجارية فيه، الوجود وعرضيته، اللاشعور وتحايلاته). لكن يمكن أيضا أن نكون مرهفي الحس تجاه نقد العقل القائم الذي تتضمنه عبارة «توسيع العقل»، ونرى أن هذا التوسيع أكثر من مجرد تمديد : إنه تحويل حقيقي للفكر.

إن الغموض الذي نصادفه هنا هو الصعوبة الأساسية التي يتعين أن تواجهه مهمة تأويل هيجل الذي هو محط اهتمام في كل مكان، تارة بمعنى إيجابي : «إن هيجل هو الذي سيوحدنا»، أو بمعنى نقدي : «إن الهيجلية هي مانود التخلص

منه». إن التفكير غير الجدلي سيظل يقيم التعارض بين ماهو عقلاني وما ليس عقلانيا. أما التفكير الذي يود أن يكون جدليا فهو يسعى إلى تحريك العقل تجاه ماهو غريب عن كيانه، أي نحو الآخر. وتقوم المسألة إذن في معرفة ما إذا كان الآخر، في هذه الحركة، هو الذي تم إرجاعه إلى المماثل (le même) أو أنه كان على العقل ـ من أجل أن يشمل في نفس الوقت كلا من العقلاني واللاعقلاني، الذات والآخر ـ أن يحول نفسه، ويفقد هويته الأصلية، وأن يكف عن أن يكون هو ذاته ويجعل من نفسه آخر مع الآخر.

لكن آخر العقل هو اللاعقل أو الجنون. وهكذا، طرح مشكل مرور العقل عبر الجنون أو الخلل، وهو مرور ضروري لكل انخراط في الحكمة الحقة.

وكوجيف الذي يتحدث عن حكمة أكثر مما يتحدث عن عقلانية، كان قد تبنى هذه الفرضية الثانية (...). وعلى العموم، فإن تأويل كوجيف، بدل أن يلح على المظهر العقلاني والسلمي للفكر الهيجلي، فإنه يلح على اللحظات المفارقة والمغالية والعنيفة والدموية على وجه الخصوص. خلال أحداث مايو 1968، كان كوجيف قد أعلن أنه، مادام الدم لم يرق، فإنه لم يحدث أي شيء، وتأويله «لفينومينولوجيا الروح» يقدم هذا المؤلف على أنه رواية عن التاريخ الكوني تكون فيه الصراعات الدموية ـ لا «العقل» ـ هي التي تحفز الأشياء وتحركها نحو نهايتها السعيدة. وهو لايترك أية فرصة تمر دون أن يذكر بطلقات المدافع التي سمعها هيجل، وهو يحرر مخطوطه في فيينا (...).

إن ماشد الجمهور إلى كوجيف كان هو موهبته في التعامل مع الفلسفة (...)، حيث فرض عليها اختراق مناطق من الوجود لم تكن ترتادها إلى ذلك الوقت : الخبث السياسي ـ فضائل الإبادات وأشكال العنف، وبصورة عامة الأصل اللاعقلاني لما هو عقلاني (...) إن الواقع هو الصراع القاتل للناس من أجل أشياء لاقيمة لها فالمرء يخاطر بحياته دفاعا عن رأيه، أو ردا على شتيمة...الخ ـ وكل فلسفة تتجاهل هذه الواقعة الأساسية هي تضليل مثالي : ذاك هو الدرس الذي قدمه كوجيف.

وبذلك قدم كوجيف لمستمعيه تصورا إرهابيا للتاريخ.

Vincent Descombes : le même et l'autre, Minuit, 1979, p. 24 - 27.

نقد النزعة التاريخية

يعارض المذهب التاريخي المذهب الطبيعي في ميدان علم الاجتماع معارضة شديدة، فيزعم أن بعض المناهج التي تتميز بها العلوم الطبيعية لايمكن تطبيقها على العلوم الاجتماعية، لما يوجد من فوارق عميقة بين علم الاجتماع وعلم الطبيعة. ويقول المذهب إن القوانين الفيزيقية، أو «قوانين الطبيعة»، هي قوانين صادقة في كل مكان وزمان ؛ وذلك لأن عالم الطبيعة تسيطر عليه مجموعة من القوانين الفيزيقية التي لاتختلف باختلاف المكان أو الزمان. أما القوانين الاجتماعية، أو قوانين الحياة الاجتماعية، فتختلف باختلاف الأماكن والأزمنة. ورغم تسليم المذهب التاريخي بأن كثيرا من الظروف الاجتماعية النموذجية يعود إلى الظهور على نحو منتظم، فهو ينكر أن يكون لانتظام وقوع الحوادث في الحياة الاجتماعية مالنظيره في العالم الفيزيقي من طابع ثابت، وذلك لأن الحوادث الاجتماعية المنتظمة تعتمد في وقوعها على التاريخ، كما أنها تعتمد على الفوارق الحضارية، أي أنها تعتمد على موقف تاريخي معين. ومن ثم، لاينبغي للمرء أن يتكلم عن القوانين الاقتصادية، مثلا، من غير تقييد، وإنما يجوز له فقط أن يتكلم عن القوانين الاقتصادية في عهد الإقطاع، أو القوانين الاقتصادية في مطلع العهد الصناعي وهكذا، أي يجب أن يذكر المرء دائما الفترة التاريخية التي سادتها في زعمه القوانين التي يتحدث عنها.

يقرر المذهب التاريخي إذن أن اتصاف القوانين الاجتماعية بالنسبية التاريخية هو الذي يمنع من تطبيق المناهج الفيزيقية في علم الاجتماع. والحجج الرئيسية التي يبنى عليها المذهب التاريخي هذا الرأي تتعلق بالتعميم، والتجربة، وتعقد الظواهر الاجتماعية، وصعوبة التنبؤات الدقيقة، وأهمية القول بالماهيات من وجهة النظر المنهجية.

كارل بوبر : عقم المذهب التاريخي،
تعريب : عبد الحميد صبره،
الإسكندرية، منشأة المعارف،
(1959)، ص. 15 ـ 16.

الحـــرب والسلم

إن الوسائل والغـايات تنعكس في فلسفتي للحـياة : يقال إن الوسـائل ليست في النـهـاية إلا وسـائل. أود أن أقـول إن الوسـائل فـي نهـاية الأمـر هـي الشيء الجوهري، فكما تكون الوسائل كذلك تكون الغـاية. وإن الوسائل العنيفة ستعطي الهند استقلالا عنيفا وسيكون في هذا خطر على العالم كله وعلى الهند.

وليس هناك حائط فاصل بين الوسائل وبين الغاية. في الحـقيقة، قد منحنا الله قـدرة معينة ـــ وإن كانت مـحـدودة جـدا ـ على الوسـائل، لا على الغـاية. وإن الحصول على النتـيجة المطلوبة ليتناسب مضـبوطا مع الوسائل المستخـدمة بالفعل. هذه القضـية لا تقـبل أي استـثناء. ولكوني أعتـقدها اعتـقادا ثابتـا، اجتـهدت في توجيه مستمر للبلاد نحو وسائل سلمية مشروعة.

غاندي ـــ من مقال نشر في عام 1924 ـــ

على السؤال الآتي الذي وضعه زعيم هندي :

ـ «لماذا لانحاول الوصول إلى هدفنا ـ وهو هدف حسن ـ بأية وسيلة، حتى باستـخـدام العنف؟ يبـدو أنك تقـول إننا لن ننال شـيـئـا (مـن الإنجليز) بفـضل الالتماسات. لماذا لانستخدم إذن القوى العنيفة؟».

يجيب غاندي :

ـ «إنه لمن الخطأ الشنيع الاعتـقاد أنه ليست هناك علاقة بـين الوسائل والغاية. فكأنك تقـول إننا لو غرسـنا أعشـابا رديئة، سنحـصـد وردا جمـيلا. وأن الوسـيلة شبـيهـة بالحبة، والغـاية شبـيهـة بالنبات الذي يصـدر عنها. وأن نفس العـلاقة التي تربط الحبة بالنبات، تقوم بين الوسائل والغاية».

من «استقلال الهند»، 1908،

إعداد : د. نجيب بلدي.

الوسائل العنيفة والوسائل السلمية

«إن حياة آلاف وعشرات آلاف من الناس تتوقف على أفعال قوة النفس. وإن آلاف الخصومات الصغيرة اليومية لملايين من الأسر لتتلاشى أمام هذه القوة. إن مئات من الدول عاشت في سلام، ولكن التاريخ لايذكرها.

في الحقيقة، ليس التاريخ إلا حكاية الأحداث التي تقطع عمل قوة النفس هذه... ولا محل لأن نقبل وجود قانون ـ هو قانون المحبة مثلا ـ يصلح للأسر وللطوائف، ووجود قانون آخر يصلح للأمم، هو قانون الحرب. إن التاريخ هو جدول العقبات التي قامت في سبيل سير الأشياء الطبيعي. أما وكانت قوة النفس أمرا طبيعيا، فالتاريخ لايذكرها».

غاندي.

شروط التغير الاجتماعي

يدخل الناس، في عملية الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، في علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تناسب درجة معينة من درجات تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هاته تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، أي القاعدة الواقعية التي تقوم فوقها بنية فوقية قانونية وسياسية، والتي تقابلها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي.

إن نمط إنتاج الحياة المادية يشرط سيرورة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بصفة عامة. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل، بالعكس، فإن وجودهم المجتمعي هو الذي يحدد وعيهم. إن القوى المادية للمجتمع في درجة من درجات تطورها تدخل في تنافس مع علاقات الملكية التي وجدت فيها لحد الآن، أي مع ماهو تعبير قانوني عن علاقات الإنتاج.

تتحول هذه العلاقات من أشكال لتطور القوى المنتجة التي كانتها لحد الآن، إلى عوائق أمام هذه القوى، ويحين إذن عصر الثورة المجتمعية. إن تحويل القاعدة الاقتصادية يهز كل أركان البنية الفوقية، على اتساعها، هزا يتفاوت في السرعة

حينما يتعلق الأمر بهزات من هذا النوع، فيجب التمييز بين الهزة المادية التي تحدث في الشروط الاقتصادية للإنتاج ـ والتي يمكن ملاحظتها بأمانة وبدقة عملية تماثل دقة العلوم الطبيعية ـ والأشكال القانونية، والسياسية والفنية والفلسفية، وبعبارة واحدة الأشكال الإيديولوجية التي يعي الناس من خلالها هذه الأزمة ويناضلون من أجل حلها، وبقدر ما لا يمكن أن نحكم على الفرد من خلال الفكرة التي لديه عن نفسه، كذلك لا يمكننا أن نحكم على عصر مثل هذا من خلال وعيه بذاته، بل يجب على العكس من ذلك، أن نفسر هذا الوعي بدلالة تناقضات الحياة المادية، أي بواسطة التعارض القائم بين القوى المنتجة المجتمعية وعلاقات الإنتاج.

إن تشكيلة اجتماعية ما لا يمكن أن تختفي قبل أن تكون قد تطورت كل القوى المنتجة التي هي قادرة على ضمها، ولن يتم إبدالها بعلاقات إنتاج جديدة وأعلى قبل أن تكون شروط وجودها المادية قد تفتحت في رحم المجتمع القديم.

إن الإنسانية لا تطرح على نفسها إلا المهام التي يمكنها حلها : إذا ما نظرنا إلى المسألة عن كتب، فإنه يتجلى دوما أن المهام لا تظهر إلا حين تتوفر الشروط المادية لحلها، أو أنها على الأقل في طور التكون.

إذا ما نظرنا إلى الخطوط العامة لأنماط الإنتاج الآسيوية، والقديمة والإقطاعية والبورجوازية العصرية، فيمكن اعتبارها أطوارا متدرجة في التكون الاقتصادي للمجتمع.

ماركس،
من مقدمة : «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»،
لسنة 1859.

مقدمات نظرية التبعية

«إحدى الحدوس الأولى لنظرية التبعية هي أن بعض المجتمعات هي مجتمعات تابعة لمجتمعات أخرى، وأن بعضها محيطية والأخرى مركزية، وأن هذه الثنائية تولد نتائج متعددة لصالح المجتمعات المركزية ولغير صالح المجتمعات

المحيطية. وقد برهن ريكاردو، ضمن نظرية التجارة الدولية، واعتمادا على نموذج يقوم على العديد من التبسيطات، على أنه عندما تقيم دولتان علاقات تجارية، فإن كلا منهما تستفيد من هذه العلاقات حتى بالنسبة للدولة التي تستورد من شريكتها مواد بأثمنة باهضة، في حين تكون هي قادرة على إنتاجها بثمن أقل.

(...) ضد هذه الرؤية الكلاسيكية التفاؤلية للتجارة الدولية، يلح أتباع نظرية التبعية على كون المجتمعات التابعة تتجه إلى موادها الأولية بأثمنة منخفضة وإلى استيراد المنتجات المصنعة بأثمنة باهضة. وبصورة عامة، فإن العلاقات التي تقيمها المجتمعات التابعة مع المجتمعات المركزية تنتج عنها عدة مفعولات. مفعول استغلال المجتمعات التابعة من طرف المجتمعات المركزية ومفعولات التفكك (مثلا عندما يتحالف رأسماليو المجتمعات التابعة مع الرأسماليين الأجانب أو عندما يفترض أن مظاهر عدم التساوي في المجتمعات التابعة ستتزايد بفعل التبعية نفسها)، وكذا مفعولات الإعاقة («نحو عدم النمو»أو نمو التخلف، حسب صيغة كوندر فرانك الشهيرة).

عن : R. Boudon: L'idéologie, Fayard, 1986, p. 259-260.

روح الرأسمالية

«..أن نربح المال، المال دوما، أكثر فأكثر مع الحذر على وجه الخصوص من المتع التلقائية للحياة. فالمال ينظر إليه، إلى هذا الحد، على أنه غاية في ذاته، بحيث يبدو متعاليا تماما ولا عقلانيا من زاوية «سعادة» الفرد أو «المزايا» التي يمكن أن يشعر بها الفرد بتملكه. لقد أصبح الربح هو الغاية التي يصبو إليها الإنسان، فهو لم يعد تماما للإنسان كوسيلة وأداة لتحقيق حاجاته المادية. إن هذا القلب لما نسميه بالحالة الطبيعية للأشياء، والذي هو شيء عبثي من وجهة نظر ساذجة، هو بكل جلاء إحدى الحوافز المميزة للرأسمالية، ويبقى شيئا غريبا عن كل الشعوب التي لم تستنشق هواءها (...).

وفعلا، فإن هذه الفكرة الخاصة ـ والتي هي اليوم فكرة مألوفة لدينا، لكنها أقل بداهة ـ القائلة بأن الواجب يؤدى في ممارسة المهنة، أو الحرفة، هي الفكرة

المميزة «للأخلاق الاجتماعية «للحضارة الرأسمالية، وبمعنى معين، فهي أساسها. إنه التزام يفترض أن الفرد يشعر به في نفسه ويستشعره تجاه نشاطه «المهني»، مهما كانت هذه المهنة، وعلى وجه الخصوص، فإنه لا يهم كثيرا ما إذا كان هذا الشعور شعورا ساذجا، كاستعمال الفرد لقوة عمله الخاصة. أو فقط كاستعماله لخيراته المادية (كرأسمال)».

Max Weber, Ethique protestante et esprit du capitalisme.

العقلنة المتصاعدة للمجتمع

لقد أدخل «ماكس فيبر» «M.Weber» مفهوم (العقلنة) وذلك لتحديد الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي، أي الشكل البورجوازي للمبادلات على مستوى القانون الخاص والشكل البيروقراطي للسيطرة. إن العقلنة تعني قبل كل شيء، اتساع ميادين المجتمع الخاضعة لمقاييس القرار العقلاني؛ ويوازي ذلك متابعة تصنيع العمل الاجتماعي مع هذه النتيجة : وهي أن مقاييس النشاط الأداتي تنفذ أيضا إلى ميادين أخرى للوجود (تعمير نمط العيش، إضفاء صبغة تقنية على التبادلات وأشكال التواصل). وماهو في الطريق إلى فرض نفسه، في كلتا الحالتين، هو نوع من النشاط العقلاني بالنسبة لغاية، في إحداها يرجع إلى تنظيم بعض الوسائل، وفي الأخرى يتعلق الأمر بالاختيار بين أوجه اختيار ذي حدين.

يمكن أن يعتبر التخطيط، في نهاية الأمر، كنشاط عقلاني بالنسبة لغاية من الدرجة الثانية. فهو يرمي الى إقامة وتحسين أو توسيع أنظمة النشاط العقلاني بالنسبة لغاية هي ذاتها. إن «العقلنة» المتصاعدة للمجتمع مرتبطة بمؤسسة التقدم العلمي والتقني بالقدر الذي يدخل العلم والتقنية في القطاعات المؤسساتية للمجتمع وعن طريق ذلك، تغير المؤسسات نفسها وتجد المشروعيات القديمة نفسها محطمة. إن إضفاء طابع دهري على صور العالم الموجهة للعمل بل للتراث

الثقافي في مجموعه و«نزع الطابع القدسي» عنها، هي المقابل «للعقلنة» المتصاعدة للنشاط الاجتماعي.

هابرماس :

العلم والتقنية كايديولوجيا

مرجع سبق ذكره

المجتمع التقليدي

لقد وضع مصطلح "المجتمع التقليدي" للدلالة على كل الأنظمة التي تستجيب للمقاييس العامة للثقافات المتطورة؛ وتمثل هذه الأخيرة مرحلة معينة في تاريخ النوع البشري، فهي تتميز عن أشكال المجتمع الأكثر بدائية بواسطة : (1) : الوجود الفعلي لسلطة دولة مركزية (تنظيم دولتي للسيطرة في مقابل تنظيم قبلي). (2) : انقسام المجتمعات إلى طبقات اجتماعية واقتصادية (توزيع الكفاءات والمسؤوليات الاجتماعية بين الأفراد حسب انتماءاتهم الطبقية وليس حسب مقاييس الروابط القرابية) (3) وجود رؤية ما للعالم تكون مركزية (أسطورة أو ديانة متطورة) هدفها إضفاء شرعية فاعلة على السيطرة القائمة. لقد أرسيت الحضارات المتطورة على قاعدة تقنية متطورة نسبيا، وتقسيم للعمل في صلب السيرورة الاجتماعية للإنتاج يمكن من زيادة الإنتاج، وبالأحرى توفير فائض بالنسبة للحاجات الضرورية والأولية. إنها تدين بوجودها لحل مشكل لايطرح إلا مع ظهورفائض في الإنتاج - يعني المشكل المتمثل في توزيع العمل والثروات حسب مقاييس أخرى غير تلك التي تتوفر عليها الأنظمة المقاومة على القرابة مع القيام بتوزيع لامتكافئ وفي نفس الوقت شرعي.

هابر ماس : العلم والتقنية كإيديولوجيا.

مصـــادر الشـــرعية

إن «الدولة»، مثل كل التجمعات السياسيـة التي سبقتهـا تاريخيا، تكمن في علاقـة سيادة للإنسـان على الإنسان، مـبنية على وسيلة العـنف المشروع (أي على العنف المعتبر شرعيـا)، إذ لا يمكن «للدولة» أن توجـد إلا بشـرط خضـوع الناس المسودين لـلسلطة التي يطالب بها الأسياد؛ وعندها تطرح الأسـئلة التاليـة نفسـها على بسـاط البـحث. في أية شـروط يخضـعـون، ولماذا؟ على أية تبـريرات داخليـة وعلى أية وسائل خـارجية تستند هذه السـيطرة؟ مبدئيا ــــ سنبدأ من هنا ــ هناك ثلاثة أسباب داخلية تبرر السيطرة، وبالتالي هناك ثلاثة أسس للشرعية، أولا : نفوذ «الأمس الأزلي»، أي نفوذ التـقاليد المقدسـة بصلاحيـتها العريقـة وبعادة احترامـها المتجـذرة في الإنسان. هذه هي السلطة التـقليدية التي كان الـبطريرك «الشيخ» أو السيد الإقطاعي يمارسانهـا فيما مضى. وبالدرجة الثانيـة، النفوذ المبني على السـحر الشخصي والفـائق للفرد، وهو يتميز بالتـفاني الشخصي للرعايا تجاه قـضية رجل، وبثقتهم بشخصه فقط بمقدار مـا يتفرد بصفات خارقة، بالبطولة أو بميزات أخرى مثاليـة تجعل منه زعيمـا. هذه هي السلطة الكارزمية التي كان النبـي يمارسها أو ــــ في المجـال السياسـي ــ الزعيم الحـزبي المنتخب أو الملك المستغني أو الديماغـوجي الكبـير أو زعيـم حزب سياسـي. هناك أخيـرا السلطة التي تفـرض نفسـها بفـضل (الشرعـية)، بفـضل الإيمان بصلاحـية وضع شرعي و(كـفاءة) إيجـابية مبنـية على قـواعد قـائمة عـقلانيـا، أي بتعـابيـر أخرى السلطة المبنـية على الطاعـة التي تؤدي الواجـبات المطابقـة للوضع القائم. هذه هي السلطـة كما يمـارسها (خـادم الدولة) الحـديثـة، وكـذلـك كل الذين يمسكون بزمــام السلطة والذين يقـربـون منه بهـذا الخصوص.

ماكس ڤيبر :
رجل العلم ورجل السياسة،
ترجمة نادر ذكرى، بيروت.
دار الحقيقة، 1982، ص. 47 ــ 48.

نهـــايــــة وهــــم

إن الأمل الكبيرفي تقـدم غيـر مـحدود ـــ وهو أمل السيطرة على الطبيعـة، والوفـرة المادية، وتحـقـيق قـدر أقصى من السـعـادة لأكـبـر عـدد ممكن من الناس، وتحقـيق حرية فـردية لانهائية ـــ قـد كان أسـاس الاستبـشار والاعتـقاد الذي ميز أجيالا بكاملهـا منذ بداية العصر الصناعي. والحق أن حضـارتنا نشأت انطلاقا من اللحظة التي بدأ فيها الإنسان بمراقبة الطبيـعة مراقبة فعالة ؛ لكن هذه المراقبة ظلت مـحـدودة إلى حين ظهـور العـصر الصـناعي. ومنذ إحـلال الطاقـة الميكانيكيـة ثم الطاقة النووية محل الطاقـة الإنسانية والحيوانية إلى غـاية إحلال الناظم الآلي محل الفكر الإنساني، كان بإمكاننا، بالنظر إلى هذا التقدم التقني، أن نفترض أننا نسير في اتجـاه تحقـيق إنتـاج لا محـدود، وبالتـالي في اتجاه استـهلاك لا نهـاية له ؛ وأن التقنيـة قد جعلتنا في منتـهى القدرة كما جـعلنا العلم في أسمى درجات المعـرفة. لقد كنا في حـالة التحول إلى كائنات عـلوية وسامية وقـادرة على خلق عالم ثان، وذلك باستعـمالنا للعـالم الطبيـعي فـقط كمـصدر لمواد البناء المخـصصـة لإبداعنا الجديد. لقـد بدأ الرجال، ثم النساء فـيما بعـد، باختيـار إحساس جـديد بالحرية ؛ وأصبحـوا سادة حياتـهم : لقد تكسرت سلاسل الإقطاع، وبما أن كل فـرد أصبح حرا من كل إكـراه، فإن بإمكانه أن يفعل مايشـاء. وذلك على الأقل هو الانطباع الذي تكون لدى النـاس. وهو أمـر لم يكن صـادقـا إلا بالنسـبـة للطبـقـات العليـا والمتوسطة، لكن نجـاحها سـيدفع الآخرين إلى الاعتـقاد الجازم بأن الحـرية الجديدة سيتم تعـميمهـا على كل أفراد المجتمع، شـريطة أن تواصل الصناعة تطورها بنفس الوتيرة. أما الاشتـراكية والشيوعية فلم تعـودا بمثابة حرك تستهدف تحقيق مجتمع جـديد وإنسان جـديد ولم تتـجـها سـوى نحـو تحقـيق مـثال الحـيـاة البورجـوازية للجميع. لقد كان الرجـال والنساء موعودين مستقبلا ببورجـوازية شمولية. وكان يبـدو أن حصـول كل الناس على الثروة والـرفاه سيوفـر، بدون استـثناء، السعـادة للجمـيع. إن الثالوث المكون من الإنتاج غيـر المحدود، والحرية، والسعـادة المطلقتين قد شكل نواة الدين الجديد : فالتقدم والمدينة الأرضية القائمة على التقدم، ستحل محل مـدينة الله. وليس من الغريب أن هـذا الدين الجديد قد حـقق لأتباعـه طاقة

وحيوية وأملا. يتعين علينا ألا نتناسى روعة الأمل العظيم، وضخامة الإنجازات المادية والفكرية التي حققها العصر الصناعي، وذلك إذا أردنا أن نفهم الصدمة المتولدة عن معاينة فشل هذه البشرى اليوم، إذ أن العصر الصناعي لم يف بوعده في تحقيق هذه البشرى العظيمة، والعديد من الناس اليوم يلاحظون أن:

* الإشباع اللامحدود لكل الرغبات أمر لايسهم في تحقيق السعادة، وليس حتى طريقا إليها، ولا إلى قدر أقصى من اللذة.

*لقد انتهى الحلم بأننا سنصبح يوما السادة المستقلين لحياتنا في اللحظة التي أفقنا فيها على واقع أننا أصبحنا مسامير في الآلة البيروقراطية، وأن أفكارنا وعواطفنا وصلاتنا الحميمة كلها مسخرة من طرف الحكومة والصناعة ووسائل الإعلام التي يراقبانها.

*أما التقدم الاقتصادي فبقي قاصرا على الدول الغنية، والهوة بين هذه الدول والدول الفقيرة مافتئت تتوسع.

*وقد خلق التقدم التقني ذاته أخطارا بيئوية، وتهديدات بالحرب النووية التي يمكن، إذا ما اندلعت، إن بصورة جماعية أو بشكل جزئي، أن تضع نقطة النهاية لكل حضارة، وربما لكل حياة على وجه الأرض.

ايريك فروم :
تملك أم كينونة

التملك والاستهلاك

قبل أن نناقش بعض الأمثلة البسيطة المتعلقة بنمطي الكينونة والتملك في الوجود، نشير إلى مظهر آخر من مظاهر نمط التملك وهو التمثل (أو الاستدماج)، فأن يتمثل المرء شيئا، عندما يشربه أو يأكله مثلا، فتلك طريقة قديمة جدا في التملك. والطفل في مرحلة من مراحل نموه يميل إلى أن يضع في فمه كل الأشياء التي يرغب فيها. وتلك طريقته في التملك، لأن نموه الجسمي في هذه المرحلة لايمكنه من مراقبة ما يملك بطريقة أخرى غير هاته. نعثر على نفس العلاقة بين التمثل والتملك في أشكال مختلفة من أكل لحم الإنسان. مثلا عندما آكل كائنا

إنسانا آخر، فإني أكتسب قدراته (أكل لحم الإنسان يمكن أن يكون هو المعادل المتخيل لاكتساب العبيد) ؛ عندما آكل قلب إنسان شجاع، فإني أكتسب شجاعته ؛ وعندما آكل حيوانا طوطميا، فأنا أكتسب المادة المقدسة التي يمثلها.

ومن البديهي أن معظم الأشياء لا يمكن تمثلها جسميا (وإذا ما أمكن ذلك فسيتم فقدها بسرعة عن طريق عملية الإخراج). لكن هناك أيضا عمليات تمثل واستدماج رمزية وسحرية. إذا اعتقدت أني تمثلت صورة إله أو أب، أو حيوان، فلا أحد يستطيع إبعاده أو انتزاعه مني، إذ أني في هذه الحالة أبتلع الموضوع رمزيا وأعتقد في حضوره الرمزي في ذاتي. وهذه هي الطريقة التي يفسر بها فرويد، مثلا، الأنا الأعلى : أي المجموع المستدمج داخليا من عمليات المنع والتعليمات الأمرية الصادرة عن الأب. وهكذا، يمكن تمثل واستدماج سلطة، أو مؤسسة، أو فكرة، أو صورة ما بنفس الطريقة : فهي لدي، في أحشائي، آمنة دوما. («الاستدماج» Introjection والتماهي Identification غالبا يستعملان كمفهومين مترادفين، لكن من الصعب الفصل فيما إذا كانا يمعلان نفس العملية الواحدة. وعلى كل حال، فإن «التماهي» مفهوم لا يجب استعماله بنوع من التعسف، إذا ما تعلق الأمر فقط بعملية تقليد أو تبعية).

هناك أيضا أشكال أخرى من التمثل لا علاقة لها مع الحاجات، وهي بالتالي غير محدودة. فالموقف المميز لعصر الاستهلاك يقوم على الرغبة في ابتلاع العالم كله.

فالمستهلك هو ذلك الرضيع الأبدي الذي لا يكف عن البكاء رغبة في الحصول على رضاعته. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بالظواهر المرضية كالهوس الكحولي والتخديري. والظاهر، أننا إذا صنفنا على حدة هذين الشكلين من التبعية، فذلك لأن نتائجهما تمس الالتزامات الاجتماعية لأولئك الذين وقعوا ضحيتها، فالمدخن المهووس هو أيضا ضحية لنوع من المس، لكنه أقل خضوعا للمراقبة لأن ما هو معرض للخطر هو طول حياته لا وظائفه الاجتماعية.

سنعود فيما بعد للحديث عن الأشكال المتعددة للاستهلاك المعاصر. أشير الآن فقط، فيما يخص الأوقات المخصصة للترويح، إلى أن السيارة والتلفزيون والأسفار والجنس هي الموضوعات الأساسية للاستهلاك الحالي، وإلى أنه يحسن أن نتحدث بصددها لا عن «أنشطة الترويح»، بل يتعين تسميتها «سلبيات الترويح».

والخلاصة أن الاستهلاك شكل من أشكال التملك، وربما كان هو أهمها إطلاقا في مجتمعاتنا الصناعية، مجتمعات الوفرة. وللاستهلاك خصائص غامضة : فهو يخفف عن الركب لأن ما لدينا لا يمكن انتزاعه منا ؛ لكن الاستهلاك يدفع دوما نحو المزيد من الاستهلاك، لأن كل استهلاك مضى يفقد في الحين طابعه الإشباعي.

والاستهلاكيون المعاصرون يطلقون هذه الصيغة : أنا = مالدي وما أستهلك.

فروم : تملك أم كينونة،
الترجمة الفرنسية: روبرلافون،
باريس — 1978.

السياسة والعنف

ما نفهم من كلمة سياسة؟ إن هذا المفهوم واسع جدا، ويشمل كل أنماط نشاط التوجيه المستقل. يمكن الحديث عن السياسة المصرفية المتعلقة بالقطع النادر، وعن سياسة المدفوعات لبنك الرايخ، وعن سياسة إحدى النقابات خلال إضراب ما، يمكن الحديث أيضا عن السياسة المدرسية لمجلس بلدي ريفي أو حضاري، عن سياسة لجنة إدارية لجمعية ما، وأخيرا عن سياسة امرأة ماهرة تحاول السيطرة على زوجها. نحن لن نعطي بالطبع معنى بهذا الاتساع للمفهوم الذي سنستخدمه كأساس للتأملات التي سنقوم بها هذا المساء. إننا نفهم فقط، بكلمة سياسة إدارة التجمع السياسي الذي ندعوه اليوم (الدولة) أو التأثير الذي يمارس على هذه الإدارة.

لكن ما هو إذن التجمع (السياسي) من وجهة نظر عالم الاجتماع؟ ما هي الدولة؟ «هي» أيضا لا يمكن تحديدها سوسيولوجيا بمضمون ما تمارسه. لا يوجد بالفعل أية مهمة لم يهتم بها ذات يوم تجمع سياسي ما. ومن ناحية أخرى، لا توجد كذلك مهام يمكن القول إنها كانت منذ الأزل، على الأقل «حصرا» عائدة بشكل خاص للتجمعات السياسية التي ندعوها اليوم «دولا»، أو تلك التي كانت تاريخيا بوادر الدولة الحديثة. إن هذه الأخيرة لا يمكن تعريفها سوسيولوجيا إلا بالوسيلة النوعية الخاصة بها، وبكل تجمع سياسي آخر، أي الصنف الفيزيقي.

ماكس فيبر:
رجل العلم ورجل السياسة،
ترجمة: نادر ذكرى، بيروت،
دار الحقيقة، 1982، ص. 45 ـ 46.

أين السلطة؟

لا أقصد بالسلطة مجموعة المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في دولة معينة. كما لا أقصد بالسلطة كذلك كيفية الخضوع التي تتخذ ــ بمقابل العنف ــ صورة القاعدة. وأخيرا لا أقصد بها نظاما عاما للسيطرة ممارسا من طرف عنصر أو جماعة أخرى، بحيث تخترق نتائجه، بنوع من الاشتقاق المتلاحق، الجسم الاجتماعي كله. وإن تحليل السلطة يجب ألا يصادر على سيادة الدولة وعلى صورة القانون أو الوحدة الشاملة للسيطرة كمعطيات أولية لفهمه؛ فهذه هي بالأحرى أشكالها الختامية أو النهائية. يبدو لي أنه يتعين أن نفهم من لفظ سلطة تعدد علاقات القوة التي هي محايثة للمجال الذي تمارس فيه، والتي هي مشكلة لتنظيماته، أو اللعبة التي تحول هذه العلاقات أو تقويها أو تعكسها عبر صراعات ومجابهات لا تنتهي؛ وهي الركائز التي تجدها هذه العلاقات فيما بينها بحيث تشكل سلسلة أو منظومة، أو على النقيض من ذلك، هي التفاوتات والتناقضات التي تعزلها بعضها عن بعض؛ وهي في النهاية، الاستراتيجيات التي يتجلى فيها مفعولها والتي يتجسد مسارها العام وتبلورها المؤسس في أجهزة الدولة، وفي صيغ القانون، وفي أشكال الهيمنة الاجتماعية. لا

يتعين أن نبحث عن شرط إمكان السلطة، وعلى كل عن وجهة النظر التي تمكن من فهم كيفية ممارسة حتى في المجالات «المحيطية» التي يمارس فيها تأثيره، وما يمكن أن يتخذ من السياسة منطلقا لفهم المجال الاجتماعي برمته، لا يتعين أن نبحث عنها في مركز سيادة وحيد، وفي نقطة مركزية تشع انطلاقا منها الأشكال المشتقة والمتفرعة للسلطة ؛ إنها القوام المتحرك لعلاقات القوى التي تولد ــ لسبب عدم تكافئها ــ حالات سلطة، لكنها دوما حالات محلية وغير قادرة. الحضور الكلي للسلطة : لكن ليس لأن لها امتياز تجميع كل شيء سقف وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج نفسها في كل لحظة، وفي كل نقطة، وبالأحرى في كل علاقة، ومن نقطة إلى أخرى. إن السلطة قائمة في كل مكان ؛ ليس لأنها تحتوي وتغلف كل شيء، بل لأنها تأتي من كل اتجاه. أما السلطة الواحدة بما لها من دوام وتكرار وعطالة وإنتاج للذات ليست إلا بمفعول المجموع، الذي ترتسم معالمه انطلاقا من كل هذه الحركيات، والترابط الذي يجد ركيزته في كل منها ويحاول بدوره أن يثبتها. ولعله يتعين على المرء أن يكون ذا نزعة اسمية (Nominaliste) : فالسلطة ليست مؤسسة، وليست بنية، قوة معينة يتوفر عليها بعض الناس : إنها الاسم الذي نطلقه على وضعية استراتيجية معقدة في مجتمع معين، وهنا يمكن أن نقترح عددا من القضايا :

ــ إن السلطة ليست شيئا يحتاز أو ينتزع أو يقتسم، شيئا نحتفظ به أو نتركه ينفلت منا ؛ إن السلطة تمارس انطلاقا من نقط لا تحصى، وضمن شبكة التفاعل بين العلاقات غير المتساوية والمتحركة.

ــ إن علاقات السلطة لا تقع خارج أنماط أخرى من العلاقات (عمليات اقتصادية، عمليات معرفة، علاقات جنسية)، بل هي ملازمة لها ؛ فهي المفعولات المباشرة للاقتسامات والتفاوتات ومظاهر عدم التوازن التي تحدث فيها، وهي بالمقابل الشروط الداخلية لهذه التمايزات ؛ ليست علاقات السلطة في وضعية بنية فوقية، بحيث تؤدي فقط دور المنع أو الإباحة ؛ بل إن لها دور إنتاج مباشر.

ــ إن السلطة تأتي من أي إنه ليس هناك تعارض ثنائي وشامل بين المسيطرين والمسيطر عليهم، الثنائية تنعكس من الأعلى إلى الأسفل، وعلى مجموعات أكثر

فأكثر محدودية إلى غاية أعماق الجسم الاجتماعي، وكأن ذلك هو مبدأ علاقات السلطة، وهو النواة المولدة لها، بل يتعين بالأحرى افتراض أن علاقات القوة المتعددة التي تتشكل وتفعل في أجهزة الإنتاج، والعائلات، والمجموعات الضيقة، والمؤسسات تعمل بمثابة ركائز لآثار انقسام عريضة تجوب مجموع الجسم الاجتماعي. وهذه تشكل إذن خطا قويا عاما يخترق المجابهات المحلية، ويربط بينها ؛ ومن الأكيد، أنها بالمقابل، تمارس عليها إعادة توزيع، وإعادة تصنيف، ومجانسات، وتعديلات بالجملة، وتحدث فيها التقاءات وتصادمات. إن أشكال السيطرة الكبرى هي مفعولات الهيمنة التي تسندها باستمرار حدة هذه التجابهات.

ـــ إن علاقات السلطة هي بنفس الوقت علاقات قصدية وغير ذاتية، فإذا كانت هذه العلاقات هي بالفعل علاقات قابلة للفهم، فذلك ليس لأنها مفعول ومعلول لهيئة أخرى، يمكن أن «تفسرها»، بل لأنها، من طرفها إلى طرفها، مخترقة بخطة محسوبة : ليس هناك أية سلطة يمكن أن تمارس بدون أن تحدد لنفسها مجموعة أهداف ومقاصد. لكن هذا لا يعني أن السلطة ناتجة عن اختيار أو قرار صادرعن ذات فردية ؛ لذلك يتعين علينا ألا نبحث عن القيادة التي تحكم وتوجه التنظيم المعلقن للسلطة، فلا الفئة الحاكمة ولا المجموعات التي تراقب أجهزة الدولة، ولاأولئك الذين يتخذون القرارات الاقتصادية الأكثر أهمية، لا أحد من هؤلاء يسير مجموع شبكة السلطة الفاعلة في مجتمع معين (ويجعلها تؤدي وظيفتها) ؛ (...).

ـــ إنه حيثما تكون هنالك سلطة تكون هناك مقاومة، ومن ثمة فإن هذه ليست أبدا في موقع خارجي بالنسبة إلى السلطة. هل يتعين أن نقول بأننا بالضرورة «في» السلطة، وبأننا لا «نفلت» منها، وأنه ليس هناك، بالنسبة لها، أي خارج مطلق، لأننا سنكون بالحتم خاضعين للقانون؟. أو بما أن التاريخ هو خدعة العقل، فإن السلطة ستكون هي خدعة التاريخ، أي تلك التي تنتصر دوما؟ إن ذلك معناه أننا نتجاهل السمة العلائقية لعلاقات السلطة، فهذه العلائق لا يمكن أن توجد إلا بدلالة تعدد نقط المقاومة : الأخيرة تؤدي ـ بالنسبة لعلاقات السلطة ـــ دور الخصم والهدف والسند.

وضمن هذا المجال من علاقات القوة، يتعين محاولة تحليل آليات السلطة، وبذلك نفلت من هذه المنظومة القانونية السامية التي أذهلت لمدة طويلة الفكر السياسي. وإذا كان من الصحيح أن ماكيافيل كان أحد القلائل (...) الذين فكروا في سلطة الأمير بألفاظ علاقات القوة وعدم الاقتصار على شخصية الأمير، لتشريح آليات السلطة انطلاقا من استراتيجية ملازمة لعلاقات القوة.

M.Faucault : La volonté de savoir, Gallimard, (1976), pp. 121-128.

الحـــداثـــة

ليست الحداثة لا مفهوما سوسيولوجيا ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة، تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب، ومع ذلك، فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير إلى تطور تاريخي وإلى تغير في الذهنية.

إن الحداثة، من حيث هي معطى متشابك تتلاحم فيه الأسطورة بالواقع، واقع يتميز في كل المجالات : دولة عصرية، تقنية عصرية، موسيقى ورسم وعادات وأفكار عصرية ـ على هيأة مقولة عامة وضرورة ثقافية. ومن حيث إنها نشأت عن بعض التحولات العميقة في التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، فهي تتحقق على مستوى العادات، وطرائق العيش، وأنماط الحياة اليومية، وقد تبلغ أحيانا صورة كاريكاتورية من النزعة التحديثية. وبما أنها متحولة في أشكالها ومضامينها، في الزمن والمكان، فهي ليست ثابتة وغير قابلة للرجوع إلا كمنظومة من القيم، وكأسطورة ـ وبهذا المعنى يتعين كتابتها بحروف بارزة تماما قبل التقليد .

وبما أنها ليست مفهوما يصلح كأداة تحليلية فإنه ليست هناك قوانين للحداثة بل هناك فقط معالم للحداثة. ليست هناك أيضا نظرية في الحداثة بل هناك منطق

للحداثة وإيديولوجيا للحداثة، ومن حيث إنها تعبر عن قانون أخلاقي للتغير، فهي تتعارض مع التقليد، لكنها تحترس، مع ذلك، من كل تغير جذري (...).

منشأ الحداثة :

إن تاريخ لفظ «حديث» أطول من تاريخ «الحداثة»، ففي كل سياق ثقافي يتعاقب كل من «القديم» و«الحديث» تعاقبا ذا دلالة. لكن، مع ذلك، لا توجد «حداثة» في كل مكان، أي بنية تاريخية وجدالية للتغير والأزمة. وهذه الأخيرة لا يمكن مشاهدتها إلا في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر، ولا تأخذ معناها الكامل إلا ابتداء من القرن التاسع عشر.

النهضة :

تعتبر الكتب المدرسية أن اكتشاف أمريكا من طرف كريستوف كولومب هو بداية العصور الحديثة التي تلت العصور الوسطى. أما اختراع المطبعة واكتشافات غاليلي فهي وقائع تفتتح النزعة الإنسانية الحديثة الخاصة بعصر النهضة. فعلى مستوى الفنون، وخاصة على مستوى الأدب، ستتطور الخصومة بين القدماء والمحدثين لتبلغ ذروتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن الأصداء العميقة للانقسام حول الحداثة قد ترددت في المجال الديني : وذلك في حركة الإصلاح الديني (نشر لوثر Luther في ويتنبرغ أطروحاته الخمسة والتسعين في 31 أكتوبر 1517)، والقطيعة التي أحدثها بالنسبة للبلدان البروتستانتية، لكن أيضا بانعكاساتها على العالم الكاثوليكي (...) ولن يأخذ اللفظ قوة إلا في البلدان ذات التقليد التليد. ليس للحديث عن الحداثة أي معنى عندما يتعلق الأمر ببلد بدون تقاليد وتراث، وبدون عصور وسطى كالولايات المتحدة الأمريكية. وعلى العكس من ذلك، فإن للتحديث تأثيرا قويا على بلدان العالم الثالث، التي هي بلدان ذات ثقافة تقليدية.

إن الالتقاء الذي حدث في البلدان التي مستها النهضة الكاثوليكية بين نزعة إنسانية علمانية ودهرية، وبين طقوس دنيوية من الأشكال والعادات في العالم

الكاثوليكي يتلاءم أكثر مع كل تعقد للحياة الاجتماعية والفنية الذي يقتضيه تطورالحداثة، من مجرد تحالف العقلانية والنزعة الأخلاقية في الثقافة البروتستانتية. إذ أن الحداثة ليست فقط هي واقع الانقلابات التقنية والعلمية والسياسية الحادثة منذ القرن السادس عشر، بل هي أيضا لعبة الرموز والعادات والثقافة، هذه اللعبة التي تعكس التحولات في البنية على مستوى الطقوس والتهيؤالاجتماعي.

القرنان السابع عشر والثامن عشر :

خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر أرسيت الأسس الفلسفية والسياسية للحداثة: الفكر الفرداني والعقلاني المعاصر الذي يمثله ديكارت وفلسفة الأنوار؛ الدولة الملكية المركزية بتقنياتها الإدارية التي تلت النظام الإقطاعي؛ أسس العلم الفيزيائي والطبيعي التي أنتجت المفعولات الأولى لتكنولوجيا تطبيقية (الموسوعة). ومن الناحية الثقافية فإن هذه الفترة هي فترة الدهرنة الشاملة للفنون والعلوم (...). لم تصبح الحداثة بعد نمط عيش (إذ لم يكن اللفظ قد وجد بعد)، بل أصبحت فكرة (مرتبطة بفكرة التقدم). لقد اكتسبت مباشرة شحنة بورجوازية ليبرالية لن تكف عن الالتصاق بها إيديولوجيا إلى الآن.

الثورة الصناعية والقرن العشرون :

لقد أقامت ثورة 1789 الدولة البورجوازية الحديثة، الممركزة والديمقراطية، والأمة بنظامها الدستوري، وتنظيمها السياسي والبيروقراطي.

- لقد أدخل التقدم المستمر للعلوم والتقنيات والتقسيم العقلاني للعمل الصناعي في الحياة الاجتماعية بُعْدَ التغيرالمستمر وتفكك العادات والثقافة التقليدية، وبنفس الوقت، أدخل التقسيم الاجتماعي للعمل انقسامات سياسية عميقة، وبعدا جديدا يتمثل في الصراعات الاجتماعية والأزمات التي ستنتشر في القرنين التاسع عشر والعشرين.

إن هذين المظهرين الأساسيين، اللذين سينضاف إليهما النمو الديمغرافي، والتمركز الحضري والتطور الهائل لوسائل الاتصال والإعلام، تطبع بصورة حاسمة الحداثة كممارسة اجتماعية ونمط حياة قائمة الذات، والذاتية المتحركة، والتوتر والأزمة، وكتصور مثالي أو أسطوري. وبهذا المعنى، فإن تاريخ ظهور

اللفظ ذاته (يتوفيل كوتييه T.Gautier بوديلير حوالي 1850 تقريبا) لأمر ذو دلالة : إنها الفترة التي أخذ فيها المجتمع الحديث يفكر في ذاته من حيث هو كذلك، وأخذ يتأمل ذاته من خلال ألفاظ الحداثة. وهكذا أصبحت الحداثة قيمة متعالية، ونموذجا ثقافيا وأخلاقيا، وأسطورة مرجعية حاضرة في كل مكان، ومن ثمة مغلفة جزئيا البنيات والتناقضات التاريخية التي ولدتها.

منطق الحداثة : مفهوم تقني ـ علمي :

إن التطور الهائل، وخاصة منذ قرن، للعلوم والتقنيات، والتطور العقلاني والنسقي لوسائل الإنتاج، ولتسييرها وتنظيمها يسم الحداثة على أنها عصر الإنتاجية : تكثيف العمل الإنساني والسيطرة الإنسانية على الطبيعة، اللذان اختزلا معا إلى مجرد قوى منتجة، وإلى خطاطات الفعالية والمردودية القصوى. وذاك هو القاسم المشترك بين كل الأمم الحديثة. وإذا لم تكن تلك «الثورة» في القوى المنتجة قد غيرت الحياة، لأنها تترك علاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية بدون تغيير، فإنها على الأقل عدلت ظروف الحياة بين جيل وآخر. وهي تحدث اليوم تحولات عميقة في الحداثة : الانتقال من حضارة العمل والتقدم إلى حضارة الاستهلاك. إلا أن هذا التحول ليس جذريا : فهي لا تغير من الغائية الإنتاجية، ومن تقسيم الزمن إلى آنات، ومن الضغوط التنبؤية والإجرائية التي تظل هي الإحداثيات الأساسية للأخلاق المعاصرة للمجتمع الإنتاجي.

مفهوم سياسي :

«إن التجريد الملازم للدولة السياسية، من حيث هي كذلك، لا ينتمي إلا للعصور الحديثة، لأن تجريد الحياة الخاصة لا ينتمي إلا إلى العصور الحديثة. في العصور الوسطى، كانت حياة الشعب وحياة الدولة متطابقين : فالإنسان هو المبدأ الواقعي للدولة.. إن العصور الحديثة هي الثنائية المجردة، هي التعارض المجرد المفكر فيه» (ماركس : نقد فلسفة الدولة عند هيجل).

إن التعالي المجرد للدولة، تحت شعار الدستور، والكيان الشكلي للفرد، تحت شعار الملكية الخاصة هي السمات التي تميز البنية السياسية للحداثة. إن العقلنة

(البيروقراطية) للدولة وكذا عقلنة المصلحة والوعي الخاصين، تتجاوب ضمن هذا الكيان التجريدي. وهذه الثنائية تطبع نهاية كل المنظومات السابقة، حيث تعرف الحياة السياسية نفسها بأنها تراتب متكامل من العلاقات الشخصية. إن هيمنة الدولة البيروقراطية إنما تنامت مع تقدم الحداثة، فهي، بارتباطها مع توسع مجال الاقتصاد السياسي وأنساق التنظيم، تداهم كل قطاعات الحياة، وتسخرها لصالحها وتعقلنها على صورتها. وما يقاومها (الحياة الوجدانية ، اللغات والثقافات التقليدية) بضراوة أحيانا، يمكن أن يقال عنه إنه مجرد رواسب أو بقايا. ومع ذلك، فإنه ما كان أحد الأبعاد الأساسية (إنه لم يكن البعد الأساسي) للحداثة، وهو الدولة المجردة الممركزة، هو ربما في طور التخلخل، فالضغط الهيمني للدولة والاستثمار البيروقراطي للحياة الاجتماعية والفردية تهيؤ دون شكل لأزمات كبرى في هذا المجال.

مفهوم بسيكولوجي :

مقابل الإجماع السحري، والإجماع الديني، والإجماع الرمزي الذي يميز المجتمع التقليدي (العشيرة)، ينطبع العصر الحديث بظهور الفرد، بمكانته وبوعيه المستقل، بسيكولوجيته وأزماته الشخصية، بمصلحته الخاصة، بل بلا وعيه، وباستلابه المعاصر (من حيث إنه واقع أكثر فأكثر في شبكة وسائل الاتصال الجماهيرية، والتنظيمات والمؤسسات) وبتجريديته وبفقده لهويته في العمل والتسلية، وبغياب التواصل ..الخ، وهي نقائص تحاول التعويض عنها منظومة من التشخيص عبر الموضوعات والرموز.

الحداثة والزمن :

إن الزمنية المعاصرة متميزة في مختلف مظاهرها.

المظهرالكرونومتري : الزمن القابل للقياس والذي نقيس به مختلف الأنشطة، وذاك الذي يقطّع تقسيم العمل إلى أوقات ويقطّع الحياة الاجتماعية، هو زمن الإكراه الإنتاجي، فالزمنية البيروقراطية تسود حتى على الوقت «الحر» وعلى وقت التسلية.

المظهر الخطي : الزمن «المعاصر» ليس زمنا دائريا، بل هو زمن يتطور وينمو حسب خط الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل، وفق مصدر وغاية يتوخاها. يبدو أن التقليد متمركز على الماضي بينما الحداثة متمركزة على المسقبل، لكن الحداثة وحدها هي التي تعكس ماضيا في نفس الوقت الذي تعكس مستقبله، وفق جدلية خاصة بها.

المظهر التاريخي : لقد أصبح التاريخ، وخاصة منذ هيجل، هو الهيأة المهيمنة للحداثة. فهو في نفس الوقت، صيرورة واقعية للمجتمع ومرجع متعال يفسح المجال أمام الاجتماعي النهائي. فالحداثة تفكر في ذاتها تفكيرا تاريخيا لا تفكيرا أسطوريا.

إن الحداثة، من حيث هي كم غير قابل للقياس، وغير قابل للتراجع، وتعاقب آنات محددة أو صيرورة جدلية، فهي على كل حال قد أفرزت زمنية جديدة تماما، وهو بعد حاسم، وصورة لتناقضات الحداثة. إن ما يميز الحداثة، داخل هذا الزمن غير المحدد، والذي لا يعرف الاستمرار والدوام، هو شيء واحد : إنها تود أن تكون دوما «معاصرة» أي تآنيا عالميا. فهي بعد أن أعطت الامتياز لبعد التقدم والمستقبل، يبدو أنها تختلط اليوم أكثر فأكثر مع ما هو راهن، ومباشر ويومي، وهو الوجه الآخر للديمومة التاريخية ليس إلا (...).

جان بودريار : الحداثة،

Encyclopedia Universalis.

التقنية كميتافيزيقا للهيمنة

لكن ما يعد إنسان الأزمنة الجديدة، خاصة عن بداية تاريخه، هو الطفرة التي حدثت في طريقة تأويل العالم، والوضعية الأساسية ضمن الموجود. إن الوضعية الأساسية للأزمنة الجديدة هي الوضعية «التقنية». وهي ليست تقنية لأننا نعثر فيها على آلات بخارية، إنها فيما بعد المحرك المعتمد على الانفجار، بل على العكس من ذلك، فإن أشياء من هذا النوع توجد فيها لأن هذا العصر عصر

«تقني». إن ما ندعوه تقنية الأزمنة الجديدة ليس فقط أداة، أو وسيلة يمكن أن يكون إنسان اليوم سيدها أو ذاتها الفاعلة ؛ فقبل ذلك وفيما وراء هذه الوضعيات الممكنة، نرى أن هذه التقنية هي نمط تأويل للعالم، تم إقراره من قبل، نمط لايحدد فقط وسائل المواصلات، والتزويد بالمواد الغذائية وصناعة المسليات، بل يحدد كل موقف للإنسان ـ في إمكانياته الخاصة ـ، أي أنه نمط يضرب بميسمه كل قدراته على التجهيز. وهذا مايجعل التقنية غير قابلة للخضوع والتحكم فيها، إلا عندما نخضع لها بدون شرط وبدون تحفظ. وهذا معناه : أن التحكم العملي في التقنية يفترض، من قبل، الخضوع الميتافيزيقي للتقنية، هذا الخضوع يسير بمحاذاة الموقف الذي يقوم على الاستيلاء على كل شيء، انطلاقا من مخططاته وتصميمانة، ليطبقها بدورها في فترات طويلة، من أجل وضع ماهو قابل للاستمرار في وضع مأمون، بوعي وسبق إصرار، لمدة تطول قدر الإمكان.

هناك من ناحية، امبراطوريات امتدت فترتها على مدى آلاف السنوات لأن استمراريتها لم تتم إلا على التكرار، لكن هناك من ناحية أخرى سيطرات على العالم مخطط لها بوعي لمدى بضع آلاف من السنوات، وذلك عندما تستمد ضمانة الاستمرار من الإرادة، التي ترى هدفها الأساسي في المدة الأطول بقدر الإمكان، بالنسبة لنظام معين من الكتل الواسعة والكبيرة بقدر الإمكان. وهذه الإرادة هي ماهية ميتافيزيقا العصور الجديدة منذ ثلاثة قرون، فهي تبدو في أشكال وهيئات متنوعة ليست متأكدة لا من ذاتها ولا من ماهيتها. أن يكون على هذه الإرادة أن تتوصل في القرن 20 إلى صورة اللامشروط، فهذا ما فكر فيه، بوضوح، نيتشه من قبل. إن الإرادية التي تشارك وتساهم في إرادة الهيمنة اللامشروطة للإنسان على الأرض، تحتوي في ذاتها، بنفس القدر الذي يتطلب فيه إنجازها لهذه الإرادة، على الخضوع للتقنية ؛ وهو الخضوع الذي لايتجلى أيضا على شكل إرادة مضادة ولا إرادة بل كإرادة، وهو مايعني أن هذا الخضوع ساري المفعول هنا أيضا.

ولكن عندما نؤول تحقق هذه الإرادة الميتافيزيقية كـ «نتاج» للإصرار المسبق ولاعتباطية «المستبدين» و«الدول السلطوية»، فإن مايتحدث هو فقط الحساب

السياسي والدعاية، أو غياب الحس الميتافيزيقي الخاص بفكر تورط منذ قرون ـ أو هما معا مجتمعان. تقدم بعض الظروف السياسية، والوضعيات الاقتصادية، والنمو الديمغرافي...الخ فرصا وقطاعات تطبيق مباشر لهذه الإرادة الميتافيزيقية لتاريخ العالم في الأزمنة الجديدة، لكنها ليست أبدا هي أساسها ولا «هدفها» بالتالي. إن إرادة الحفاظ، التي تعود تؤول دوما إلى إرادة إنماء الحياة وتطويلها، تشتغل بقصد ووعي ضد الخسوف والانتهاء ولاترى فيما لايدوم إلا مدة قصيرة، إلا تعثرا ونقصا.

Heidegger, concepts fondamenteaux, Gallimard, 1985, p. 31 - 33.

الرأسمالية والحداثة :

إن البورجوازية، حينما استولت على السلطة، قد وضعت حدا للعلاقات الإقطاعية والبطريركية[1] والعاطفية. وحطمت، دون رأف،ة الصلات الإقطاعية المزخرفة التي تربط الإنسان «بسادته الطبيعيين»، ولم تبق على صلة بين الإنسان والإنسان إلا المصلحة الشخصية العادية والدفع نقداً وعداً. ولقد أغرقت سائر الإشراقات السماوية للحمية الدينية وحماسة الفرسان ورقة البورجوازية الصغيرة في المياه الجليدية للحساب المشبع بالأنانية. ولقد جعلت من الكرامة الشخصية «قيمة تبادل» لا أقل ولا أكثر. وأحلت مكان الحريات العديدة التي كلف تحقيقها ثمنا غاليا، هذه الحرية الوحيدة القاسية التي لاتعرف معنى الرحمة والشفقة، ألا وهي حرية التجارة، وأبدلت الاستثمار المغطى بالأوهام الدينية والسياسية، باستثمار مكشوف، شاق، مباشر، وحشي.

ولقد انتزعت البورجوازية عن سائر المهن والأعمال المعتبرة حتى ذلك الحين، محترمة المنظور إليها بشيء من الرهبة، قداستها كلها، وجعلت من الطبيب والمحامي والكاهن والشاعر ورجل العلم شغيلة مأجورين لها.

1- البطريركية Patriarcales

ولقد مزقت البورجوازية عن العائلة حجابها العاطفي، وأحالت العلاقات العائلية إلى علاقات مالية صرف.

ولقد بينت البورجوازية كيف أن ذلك الاضطهاد الفظ للقوة الجسمانية التي كانت الرجعية تعجب بها أيما إعجاب في القرون الوسطى، قد وجد تكملته الطبيعية في الخمول الأكثر توانيا وكسلا. ولقد كانت السباقة إلى تبيان ما يستطيع النشاط الإنساني إبداعه، فحققت عجائب تتجاوز بمراحل بعيدة أهرامات مصر، والأقنية الرومانية، والكنائس الغوطية، و قادت حملات وغزوات ألقت ظلا معتما على سائر هجرات الأمم والحروب الصليبية السابقة.

ولا تستطيع البورجوازية سبيلا إلى الوجود دون أن تدخل تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الإنتاج، وبالتالي على علاقات الإنتاج، ومعها العلاقات الاجتماعية بأسرها. وعلى العكس من ذلك، كانت المحافظة على أساليب الإنتاج القديمة دون أي تبديل، الشرط الأول لحياة سائر الطبقات الصناعية السالفة. فهذه الانقلابات الثورية المستمرة في أساليب الإنتاج، وهذا التزعزع غير المنقطع في النظام الاجتماعي بأسره، وهذا القلق والاضطراب الدائبان، تميز جميعا عصر البورجوازية عن العصور السالفة كلها. فإن سائر العلاقات الاجتماعية المتوارثة، الجامدة المتجلدة، وماتجره وراءها من مواكب الأوهام والأفكار القديمة المبجلة، تكنس وتندثر، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب عودها ويتعظم. وكل ماهو متين ثابت يذهب هباء منثورا، وكل ماهو مقدس يدنس، والبشر قد أجبروا أخيرا على مواجهة شروط وجودهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون قد تيقظت وسقط غشاء الوهم عنها.

وتجتاح البورجوازية الكرة الأرضية بأسرها، تحثها الحاجة إلى الأسواق الجديدة دائما. لينبغي لها أن تنفذ إلى كل مكان، وأن تقيم في كل مكان، وأن تخلق في كل مكان مواصلاتها.

وتضفي البورجوازية، باستثمار السوق العالمية، صبغة كوسموبوليتية على إنتاج سائر البلدان واستهلاكها. لقد نزعت عن الصناعة أساسها القومي، الأمر الذي يثير بأس الرجعيين.

إن الصناعات القومية القديمة قد دمرت، أو هي على وشك الدمار، وتحل محلها صناعات جديدة يصبح إدخالها مسألة حيوية بالنسبة إلى سائر الأمم المتمدنة، صناعات ماعادت تستعمل مواد أولية وطنية، بل مواد أولية آتية من البلدان الأكثر بعدا، بينما منتجاتها لاتستهلك في البلد نفسه فحسب، بل في سائر أرجاء الكرة الأرضية. إن حاجات جديدة تولد مكان الحاجات القديمة التي كانت المنتجات الوطنية تكفيها، حاجات تتطلب لإرضائها، منتجات المناطق والأقاليم الأكثر بعدا، وتنمو تجارة بيع وشراء عمومية، مع قيام صلات شاملة للأمم مكان الانفصال القديم للمقاطعات والأمم المكتفية بذاتها. وإن ماينطبق على الإنتاج المادي ينطبق كذلك على الإنتاج الفكري، فآثار هذه الأمة تصبح ملكا مشتركا بين سائر الأمم، بينما الضيق الفكري والانطواء يزدادان استحالة يوما بعد يوم بالنسبة إلى كل أمة، ويتشكل من مختلف الآداب الوطنية والمحلية، أدب عالمي.

وتجر البورجوازية، عبر الإتقان السريع لأدوات الإنتاج ووسائل المواصلات، حتى الشعوب الأكثر وحشية في تيار المدنية. إن السوق الصالحة لمنتجاتها هي المدفعية الكبرى التي تهزم سائر أسوار الصين، وتجبر البرابرة الأشد عداوة للأجانب على الاستسلام. إنها تجبر سائر الأمم، والموت عقاب عصيانها.

(تعليق من إنجلز) على اعتناق الأسلوب البورجوازي في الإنتاج، إنها تجبرها على إدخال المدنية المزعومة إلى دارها، يعني أن تصير هي نفسها أمما بورجوازية. وبكلمة واحدة، فإنها تصنع لنفسها عالما على صورتها.

ولقد أخضعت البورجوازية الريف للمدينة، لقد خلقت مدنا عظيمة، وقد زادت بصورة مفرطة سكان المدن على حساب سكان الأرياف. وبذلك انتزعت قسما كبيرا من السكان من بلاهة حياة الحقول. وكما أنها أخضعت الريف للمدينة والأمم المتوحشة أو نصف المتوحشة للأمم المتمدنة، فقد أخضعت بلاد الفلاحين لبلاد البورجوازيين، أخضعت الشرق للغرب.

وتقضي البورجوازية أكثر فأكثر على تشتت وسائل الإنتاج، والملكية والسكان. لقد كتلت السكان، ومركزت وسائل الإنتاج، وجمعت الملكية في

عـدد قليل من الأيدي. وكـان التـمـركـز السـيـاسـي هو النتـيـجة المحتـومـة لهـذه التبدلات. إن مقـاطعات مستقلة، متحـدة إلى بعضها على الأكثر، لها مـصالحها، وقوانينها وحكوماتها، وتعرفاتها الجمركية المختلفة، قد اجتمعت في أمة واحدة في مصلحة وطنية طبقية واحدة، ووراء حبل جمركي واحد.

ولقد خلقت البـورجوازية، منذ صعـودها إلى العرش الذي لم يمض عليـه بعد قـرن واحد، قـوى منتـجة أكـثـر عددا وأعظم جـبـروتا مما خلقت سـائر الأجيـال الماضية مجتمعة : إخضاع قوى الطبيعة، والآلات، وتطبيق الكيمياء على الصناعة والزراعة، والملاحة بالبخار، والسكك الحديـدية، والبرق الكهربائي وعمران قارات كاملة، وحفر القنوات للأنهر، وشعوب كاملة تنبثق من الأرض كأنما بفعل السحر ـ أي عصر سابق كان يمكن أن يشتبه بأن مثل هذه القوى المنتجة ترقد في حضن العمل الاجتماعي!»

ماركس - انجلز :

البيان الشيوعي م 4

العصر الحديث ومبدأ العلية

«يخضع التـصوّر العقـلاني لمبدأ العلة. يمثل هذا الأخيـر مبدأ العـقل الأسمى، ذلك أن العقل لايفـصح عن كلية وجوده كـعقل إلا به وبه وحده. مـبدأ العلة هو إذن مـبدأ التـصـور العـقلاني، أي الحـسـاب الذي يؤمن الضـمانـة. إننا نتكلم عن أصول عقلانية. وما أن أعطى ليبـنيـز لـهـذه الـقضيـة الصغيرة، التي بالكاد يفكر فيـها المرء : «لاشيء بدون علة» Nihil sine ratione، الصيغة الكامـلة والدقيقة فأصبحت المبـدأ العظيم القوي، حتى بلغت مرحلة رُقاد مبـدأ العلة، نهايتها. ومنذ ذلك الحين، تولد الدعـوة التي تتأكـد في متن المبدإ، طاقـة لم يكن الإنسان ليـحلم بها من قبل. ولهذه الدعوة أثر عظيم أقله أنها تطبـع بطابعها المخصـوص، الحميم، والخفي في الوقت نفـسه، هذا العـصر من التاريخ الأوروبي الذي نسـميه «العـصر الحديث». ويتزايد سلطان هذا المبدأ القوي في سـياق تاريخ الإنسانية ويصبح أشد

رسوخاً، بقدر ما يشتد وما يبدو بديهياً خفياً، وتعم هيمنة لتشمل جميع التصورات والتصرفات الإنسانية. وإن هذا مايميز الوضعية الراهنة. لنتساءل إذن نحن أهل الحداثة، عما إذا كنا نسمع هذه الدعوة التي تكلمنا بصوت المبدأ العظيم، المبدأ الذي يشمل التصورات كافة، وعن كيفية سمعنا لهذه الدعوة. هل إننا نشعر بوطأة، هذه الدعوة؟ نعم بالتأكيد. الإنسان الحديث يسمع بدون أي شك هذه الدعوة. إنه يسمعها بتصميم وعزم، أي إنه يخضع لقوة مبدأ العلة خضوعاً يتزايد اندفاعاً واستحواذاً على مجمل نشاطاته.

وأكثر من ذلك : يخاطر الإنسان المعاصر اليوم بحصر عظمة كل عظيم بمدى خضوعه لمبدأ العلة. وإننا نعلم اليوم دون أن نعي تماماً، أن التقنية الحديثة تدفعنا أبداً نحو إضفاء المزيد من الكمال على أجهزتها ومنتوجاتها. ويعود هذا الكمال/الإتقان إلى النجاح التام الذي حققه حسابٌ استطاع أن يؤمن جميع الأشياء/الموضوعات، وأن يضمن كون إمكانيات الحساب هي نفسها قابلة للاحتساب.

إن كمال التقنية ليس إلا صدى الدعوة التي تتطلب الكمال، أي التأسيس الكامل على العلل. تكلمنا هذه الدعوة بصوت مبدأ تسديد العلة الكافية. لنذكر هنا سريعاً بالمسار الذي قطعه فكرنا حتى الآن، فإنه يفيدنا في العبور إلى ماسوف يلي. تتجه التقنية الحديثة إلى أقصى الكمال الممكن تحقيقه. ويكمن هذا الكمال في القابلية التامة للأشياء/الموضوعات في الاحتساب. وتفترض تلك القابلية للاحتساب مصداقية شاملة يتمتع بها مبدأ العلة. وأخيراً، فإن سلطان هذا المبدأ يُميِّز وجود العصر الحديث، عصر التقنية.

قد وصلت الإنسانية اليوم إلى شفير حدوث شيء لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية. إن الإنسانية تدخل عصراً أطلقت عليه اسم «العصر النووي».

«ماذا يختفي وراء هذه التسمية التي تبدو مبتذلة : «عصر نووي»؟ ما هو وجه الفرادة هنا؟ إن الإنسان، للمرة الأولى في تاريخه، يفسِّر مرحلة من وجوده التاريخي بالضغط الذي تمارسه طاقة طبيعية وافرة، وبقدرة الإنسان على تسخيرها. وقد تلزمنا مقاييس وقوة الفكر القروسطي لندرك ما في هذا التفسير من

غريب ومقلق ـ لندركه بحرية ومسافة تظهر أهميته وحيويته : وجود الإنسان المتميز بالطاقة النووية! أن تُستخدم الطاقة النووية لأهداف سلمية أو أن تكثّف لأهداف عسكرية أو أن يدعّم استخدام معين الاستخدام الآخر أو يستدعيه، كل هذه المسائل تبقى ثانوية. إذ علينا أن ندفع بسؤالنا بعيداً إلى الأمام وكذلك بعيداً إلى الوراء، علينا أن نسأل : ماذا يعني القول بأن عصراً من التاريخ العالمي يتميز بالطاقة النووية وباستخراجها أو تحريرها؟ قد يحمل بعضكم جواباً جاهزاً فيقول : العصر النووي يعني سيادة المادية، لابد إذن من مقاومة ضغوط المصالح المادية لإنقاذ القيم الروحية الموروثة. غير أن مثل هذه الإجابة تبدو بالغة السهولة لتفي بالغرض. ذلك أن المادية لاعلاقة لها قطعاً بما هو مادي. إنها هيئة من هيئات النفس، وهي لاتأتي من الغرب أو تغرب أكثر مما تشرق!... ويمكننا أن نقرأ في المجلة الأمريكية Perpektiven (النشرة الألمانية) ما يلي : «يمكن أن يؤثر استمرار فقدان بعض القيم القديمة على مخزون حضارة معينة، غير أن ما يبقى مهماً لاستمرار هذه الحضارة عبر الأجيال، هو امتلاك الناس أو اعتقادهم أنهم يمتلكون ما يقدّم لهم بوصفه قيماً.

تختلف قيم الدخل والاستهلاك والثقافة الشعبية عن قيم الملكية العقارية، الحرف، والأصناف. وعلى أساس هذا الاختلاف، تبدلت الحضارة الأمريكية تحت وطأة التكنولوجيا الكبرى تبدلاً شاملاً، فالآلة فصلت العمال والموظفين والعمال المستقلين عن أداة عملهم، وبدلت مصالحهم وغيرت مجرى جهودهم، دافعة إياهم إلى إنتاج البضائع، لكسب المال الذي يحصلون بواسطته على البضائع ويتمتعون بها».

ويتضح هنا، أن المادية هي هيئة نفسية أو نسق نفسي من أشد الأنساق خطورة، ذلك أن لاشيء يخدع بسهولة أكثر من سحر هذه المرايا الخارجية التي تغلّف العنف والقيود.

لذلك نطرح السؤال من جديد :

ماذا يعني أن يتسم عصر من العصور بالطاقة النووية وباستخراجها؟ لاشيء، سوى أن العصر النووي محكوم بقوة هذه الدعوة، التي تنزع، منطلقة من مبدإ العلة الكافية إلى أن تبسط علينا سلطانها وتتحكم بنا تحكماً شاملاً.

كيـف نفهم هذه الإشـارة الأخيـرة؟ إن انشطار النواة الذرية يحـرر كمـيات هائلة من الطاقة. وقد توصل الإنسـان إلى تحرير مثل هذه الطاقة الطبيـعية، بفضل جـهود علم من العلوم الطبيـعيـة يظهر تدريجيـاً أنه الـشكل المحدَّد لجـوهر التقنيـة الحـديثة. لم يعـرف العلم، حتى فـترة قـصيرة، سـوى نوعين من الجزئيـات النووية والنوترون، أما الآن، فإننا نعـرف عشرا منها. وهكذا، يرى العلم نفسـه مندفعاً إلى جـمع الجزئـيات الأوليـة المتكثـرة المتنافـرة في وحـدة جديدة. فـهـا هنا إذن، رفع للتناقـضات التي تظهـر دائماً بين الوقائع المـعاينة والنظريات التي تُبنى لتـفسـيرها. ورفع التناقضات أو إلغاؤها يكون بالتقريب بين القضايا المتعارضة. ولا بد لمثل هذا التـقـريب من وحـدة تربط بين العناصـر المتـقـابلة. ومـا يدعم ويحـدد الرابطة بين التـصورات في حـكم معين إنما العـلة الكافيـة التي يُزود بهـا. فـيتـضح إذن أن هذا الحـافز للبـحث عن الوحدة المـتناسقـة بين القضـايا، والدافع إلى التـأمين على هذه الوحدة، إنما يأتـيان من سلطان تلك الدعـوة إلى توفير علة كـافيـة لكل تصوّر. إن سلطان المبدإ العظيم هو المجـال الذي تتحرك فيـه العلوم، كما تتحـرك السمكة في الماء والطير في الهواء.»

يعبر غوته عن هذه الفكرة في بيتين من قصيدة متأخرة له حيث يقول :

«غيـر أن العلم يجـهد ويصـارع باحثـاً دون كلل، طالباً السُنن والعلل، سـائلاً لماذا الشيء هكذا وكيف». لقد شعر غوته جيداً أن جهد العلم الذي لاَيتوقف أبداً مـتلهفـاً مـغمض العـينين مـشدوداً جـارياً وراء تلهـفـه، يتعب الإنسـان والأرض. ويقضمهـما في صميم وجـودهما. غير أن غوته لم يكن قادراً على التكهن إلى أين يقود هذا الجـهد الذي لايعـرف الملل؟ إلى أين يقودنا هذا، العلم الحـديث، عندما يستسلـم، دون تحفظ، لسلطان مبدإ العلة القـوي ويعتبره مصـدر السلطة الأوحد؟ إلى أين قـادنا هذا الاستـسـلام؟ إلى تغييـر طارئ على نسق التـصوّر العلمي، قـاد القابليات الكامنة في وجود العلم الحديث إلى مزيد من التطور والتفتح.

لقد أعـفِي العلم الذي تقوده التقـنية الحديثـة، أعفي الآن بفضل تحـرير الطاقة النووية بكميـات هائلة، من البحث عن مصادر جـديدة للطاقة. غير أنه لـم يتحرر من عبودية إلا ليقع تحت وطأة عبودية أخرى، عبودية مبدإ العلة وهي أشد وأدهى.

هيدجر : مبدأ العلة، ترجمة نظير جاهل، ــ بيروت، 1991.

فهـــرس

الفلسفة الحديثة

نصوص مختارة

عندما أعددنا النصوص الفلسفية الحالية كأدوات عمَل في التدريس، لم يكن يخطر ببالنا أن هذه النصوص سيقيض لها أن ترى نور النشر يوما، وستخرج من بين جدران قاعات الدرس لتعانق الجمهور القارئ الواسع. فقد تراكمت لدينا هذه النصوص عبر سنوات التدريس. ولعل هذا التراكم نفسه، عندما بلغ قدرا معينا، هو الذي أوحى لنا بضرورة نشرها، تعميما للفائدة وتوفيرا لنصوص لها قيمة بالنسبة للتلميذ والطالب والأستاذ والقارئ عامة. وهي على وجه العموم نصوص من الفكر الغربي الحديث أو المعاصر قد لا يتيسر الحصول عليها بنفس السهولة التي نوفر بها نصوصا من تراثنا وتاريخنا الفكري العربي الإسلامي. ونحن، وإن كنا موقنين أن مثل هذا العمل ليس إلا نواة لعمل أوسع وأطول نفسا، وهو محاولة توفير أكبر عدد من النصوص الأساسية في الفكر الغربي، فإننا نضع هذه اللبنة الأولى التي نأمل ان تتوافر لها فرص النماء والتطور مستقبلا، خاصة وأن ثقافتنا العربية تجد نفسها اليوم، في عصر التباري الحضاري والثقافي، مدعوة إلى التعرف على الفكر الغربي وعلى نصوصه الأساسية بقدر الإمكان، وذلك بتقديمها بترجمة دقيقة وأكاديمية لا بمجرد ترجمة تقريبية أو تجارية، وهو نوع متوافر بكثرة.



اللوحة للفنان الألماني
SCHWITTERS (Kurt)
Collage 1921

ISBN 9981-25-225-5

